PA-II-149

RUDOLF STEINER

PENSIERO UMANO E PENSIERO COSMICO

TRADUZIONE
DI
EMMELINA DE RENZIS

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA
149
TORINO

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1931

PROPRIETÀ LETTERARIA

AGOSTO MCMXXXI - 78442

PREFAZIONE

Superfluo è presentare la personalità di Rudolf Steiner al lettore italiano, oggi che il pensiero suo, come vien dimostrato dal ritmo sempre più rapido con cui si pubblicano da noi le versioni delle principali sue opere, si è conquistato un posto notevolissimo fra gli strati colti del nostro pubblico.

E ovunque, veramente, e non soltanto in Italia, la parola steineriana ha suscitato interesse. Nulla forse vale tanto a rivelarci l'anelito e l'aspirazione ai valori spirituali che, specialmente dopo la guerra mondiale, si manifestano negli animi inariditi dal materialismo e dal freddo razionalismo positivista, nulla ci dà meglio la misura dell'intensità delle nuove esigenze di ordine a un tempo più profondo e più elevato che sommuovono ancora oscuramente le coscienze, aprendole a visioni più larghe, più divine del mondo e della vita, quanto la straordinaria celerità, con cui un insegnamento come quello dello Steiner, materiato di spiritualità e di esoterismo, si è diffuso perfino negli ambienti scientifici e filosofici, che prima negavano l'accesso a qualunque dottrina non si tenesse rigorosamente entro l'ambito del sensibilmente sperimentabile o del razionalmente dimostrabile.

In Germania la pubblicazione postuma a getto continuo di sempre nuovi lavori dello Steiner ci mostra quanto sia stata vasta l'opera sua. Vasta, per mole, per estensione di

soggetti, per organicità e profondità di dottrina, per altezza d'intuizione. Si calcola che oltre i libri e le monografie scritte, egli abbia tenuto più di cinquemila conferenze, sugli argomenti più diversi: filosofia, discipline esoteriche, occultismo, scienze naturali, problemi sociali, pedagogia, senza tener conto dei corsi che impartiva, di arte oratoria, di drammatica, di euritmia, di arti plastiche, di medicina. Ma in qualunque campo lo Steiner insegnasse, il suo insegnamento — e questo è il segreto del suo fascino — si volgeva sempre, e tutto, attorno a un principio fondamentale unico: l'essenza spirituale della realtà.

Non v'ha fatto o fenomeno materiale che non sia il riflesso di forze e di realtà spirituali; non c'è varietà o moltiplicità reale che non si riveli come espressione di una unità spirituale, e le discipline e le arti più eterogenee, la medicina e il ballo, l'astronomia e la psicologia, la matematica e la botanica, la musica e la mitologia, viste sotto la luce di questo principio, diventano aspetti di una sapienza unica; i differenti campi della realtà ch'esse investigano, facce di una verità unica; le molteplici forme della vita, gradazioni di una coscienza unica; le più opposte manifestazioni dell'esistenza parvenze di uno spirito unico.

Così tutto l'insegnamento steineriano, incardinandosi sopra questa visione dell'unità spirituale ch'è base ed essenza di ogni realtà materiale, psichica e morale, non ostante l'apparente sua poliedricità, costituisce un tutto organico, in cui ogni dottrina, ogni conoscenza promana da una scaturigine unica: lo spirito.

Ed ecco che quelle affinità, quelle analogie tra le varie facce della realtà, che tanta parte avevano nelle speculazioni filosofiche e scientifiche degli antichi, e che eravamo abituati a considerare, con un sorriso di scettico compatimento, puerilità di animi ancora semplici, ingenuità di menti ancora bambine, ci appaiono d'un tratto come i piloni di una vera

conoscenza. Sono esse che rivelano nel multiforme della realtà l'unità spirituale che domina tutto e che tutto governa, per cui in ogni essere, in ogni fatto e in ogni fenomeno di quaggiù v'è il conio del trascendente.

Sicut est superius, ita est inferius, è un noto canone di scienza esoterica. Esso ci dice, che mentre la scienza positiva va cercando la verità procedendo dalla constatazione degli effetti all'investigazione delle cause, è possibile, quando si sia colta la ragione prima spirituale delle cose, partire da questa e scender per li rami a conoscere le cose. L'uomo, frutto quintessenziale dell'universo, è così in tutto analogo a quest'ultimo; è un microcosmo mentre quello è il macrocosmo, e l'uno e l'altro costituiscono come due poli del creato, sicchè è possibile studiare l'uno attraverso l'altro e conoscere la peculiare costituzione psichica e morale di ogni individuo dalle particolari relazioni che corrono fra i varii centri spirituali suoi e i centri spirituali del cosmo.

Il presente lavoro di Rudolf Steiner [1] — che, sia detto in parentesi, viene per la prima volta offerto al pubblico in versione italiana, non essendo esso stato ancora pubblicato neppure nel testo originale tedesco — si propone per l'appunto di rivelare le connessioni cosmiche e le combinazioni stellari che stanno a base e costituiscono il sostrato della psiche di ciascun singolo essere umano, elevando taluno agli onori del genio intuitivo, temprando altri alle lotte cerebrali della logica, e altri spingendo fra così intollerabili contrasti d'influenze da costringerli al suicidio, come per il caso di Nietsche, sul quale lo stesso Steiner ha composto un altro suo studio che vedrà pure presto la luce in italiano.

E. d. R.

---

(1) Il testo di queste conferenze fu raccolto stenograficamente e non è stato riveduto dall'autore.

PRIMA CONFERENZA

Berlino, 20 gennaio 1914.

In queste quattro conferenze vorrei parlarvi del *Rapporto dell'uomo con l'universo* da un determinato punto di vista. A questo punto di vista vorrei accennare con le seguenti parole.

L'uomo sperimenta in sè ciò che noi possiamo chiamare: *Il Pensiero*, e nel pensiero l'uomo può sentirsi come alcunchè di direttamente attivo, che può esplicare la propria attività. Se noi consideriamo un qualsiasi oggetto esteriore, per es., una rosa o una pietra, e ci rappresentiamo questo oggetto esteriore, può venirci fatta, e con ragione, la seguente osservazione: « Tu non puoi mai sapere proprio, mentre te la rappresenti, quanto tu abbia veramente della pietra e della rosa. Tu vedi la rosa, il suo colore roseo esteriore, la sua forma; vedi come si spartisce in singoli petali; tu vedi la pietra con il suo colore, con i suoi varî spigoli, ma devi pur sempre dire a te stesso: può tuttavia esservi ancora qualcosa, che non mi si palesa esteriormente. Tu non sai quanto nella tua rappresentazione tu abbia veramente della pietra, della rosa.

Ma se qualcuno ha un pensiero, è egli stesso che crea questo pensiero. Si potrebbe dire: egli sta dentro ogni fibra di questo pensiero, perciò partecipa all'attività dell'intiero pensiero. Egli sa: ciò che v'ha in questo pensiero, l'ho immesso così io stesso nel pensiero; e ciò che io non ho pensato nel pensiero, non può difatti essere in esso. Io abbraccio tutto questo pensiero. Nessuno potrebbe sostenere che, quando mi rappresento un pensiero, possa in esso esservi dell'altro, come nel caso della rosa e della pietra, poichè io stesso ho creato il pensiero; sono presente in esso e so perciò quello che contiene.

In verità, il pensiero è quanto v'ha di più originalmente nostro. Se troviamo il rapporto del pensiero col cosmo, con l'universo, troviamo il rapporto col cosmo, con l'universo, di quanto v'ha di più originalmente nostro. Il che ci assicura, che quando si osserva il rapporto dell'uomo con l'universo, prendendo le mosse dal *pensiero*, questo punto di vista è veramente fecondo. Ora vogliamo iniziare questo esame; esso ci condurrà a importanti ed elevate considerazioni scientifico-spirituali. Oggi occorrerà costruire delle fondazioni che ad alcuno di voi potranno sembrare forse alquanto astratte. Ma nei prossimi giorni ci accorgeremo che queste fondazioni ci sono necessarie, e che senza di esse non potremmo avvicinarci, se non con una certa quale superficialità, alle alti mète a cui mirano queste quattro conferenze. Quello dunque che appunto è stato detto ci assicura che l'uomo, se si attiene a ciò che egli ha nel pensiero, può trovare un intimo rapporto del suo essere con l'universo, con il cosmo.

Però se ci vogliamo porre da questo punto di vista ci si presenta una difficoltà, una grande difficoltà. Intendo dire che questa grande difficoltà non concerne l'esame che ci proponiamo, ma la condizione obbiettiva delle cose. Si presenta una difficoltà, in quanto è *vero*, che si vive entro ogni fibra del pensiero e che perciò il pensiero, quando lo si ha, lo si deve conoscere più intimamente di qualsiasi altra rappresentazione; ma certo — « ma »: la maggior parte degli uomini *non ha pensieri!* E a questo fatto, che la maggior parte degli uomini non ha pensieri, non si riflette ordinariamente con vera profondità. Nè ci si riflette con sufficiente profondità, perchè per riflettervi occorrono appunto —« dei pensieri ». Anzitutto dovremo notare, che ciò che impedisce agli uomini generalmente nella nostra vita di avere dei pensieri si è, che gli uomini, per le necessità ordinarie della vita non hanno affatto sempre bisogno di spingersi veramente fino al pensiero, ma che invece del « pensiero » si contentano della *parola*. La maggior parte di ciò che nella vita ordinaria si chiama « pensare » si svolge in parole; si pensa « in parole ». Molto più di quel che non si creda si pensa in parole. E molti, quando chiedono spiegazione di questo o di quello, si accontentano che si dica loro una parola qualsiasi, di cui sia loro noto il suono e che desti in essi qualche ricordo; prendono allora per spiegazione ciò che essi sentono con una tale parola e credono di avere il « pensiero ».

Veramente quello che appunto ho detto ha condotto, in una determinata epoca, durante l'evoluzione della vita spirituale dell'uomo, a far sorgere un'opinione, condivisa ancora oggidì da molti che si chiamano « pensatori ».

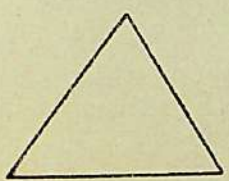
Nella ristampa della mia opera *Concezioni del mondo e della vita nel secolo decimonono*, ho cercato di trasformare il libro radicalmente, in quanto l'ho fatto precedere da una storia della evoluzione del pensiero occidentale, a cominciare dal sesto secolo pre-cristiano fino avanti al secolo decimonono, e ho aggiunto, alla fine di quanto stava detto nella prima edizione, una esposizione della, per così dire, vita spirituale del pensiero fino ai nostri giorni. Anche il contenuto della prima edizione è stato in gran parte modificato. Ho cercato di mostrare come il « pensiero » *nasca* veramente soltanto in una determinata epoca. Esso nasce realmente soltanto — si potrebbe dire: a un dipresso fra il sesto e l'ottavo secolo pre-cristiano. Prima di quel tempo le anime umane non sperimentavano affatto ciò che nel senso giusto della parola si può chiamare « pensiero ». Che cosa sperimentavano prima le anime umane? Esse sperimentavano delle *immagini*; ogni sperimentare del mondo esteriore avveniva per immagini. Ho già detto questo spesso da diversi punti di vista. Questo sperimentare per immagini è l'ultima fase dell'antico sperimentare chiaroveggente; poi, per l'anima umana, « l'immagine » si fa « pensiero ».

Lo scopo di questo libro è di illustrare queste conclusioni della scienza dello Spirito per mezzo della semplice osservazione dell'evoluzioni *filosofica*. Si mostrerà, restando completamente fermi sul solo terreno dell'evoluzione filosofica, che il pensiero è nato una volta nella antica Grecia, che esso nasce, scaturisce, per la esperienza dell'anima umana dall'antico sperimentare immaginativo del mondo esteriore. Ho cercato poi di mostrare, come questo pensiero progredisca in Socrate, in Platone,

in Aristotile, come esso assuma determinate forme, e si evolva ulteriormente per poi condurre nel Medio Evo a quanto starò ora per esporvi.

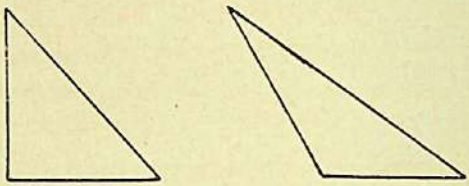
L'evoluzione del pensiero conduce a *dubitare* addirittura che possano esservi nel mondo quelli che si chiamano « pensieri universali, concetti universali », — conduce al cosidetto *Nominalismo*, alla concezione filosofica che i concetti universali possono essere dei meri « nomi », dunque semplici parole. Su questi « pensieri universali » vi era dunque una concezione filosofica — e oggidì molti l'hanno ancora — secondo la quale essi possono essere soltanto parole —.

Per meglio chiarire quanto per l'appunto si è detto, prendiamo un concetto facile ad afferrare e perfino universale; prendiamo il concetto « triangolo » come concetto universale. Ora chi si mette dal punto di vista del nominalismo e non può staccarsi da ciò che si è andato formando a questo riguardo come « nominalismo » nell'epoca dell'undecimo fino al decimoterzo secolo, dirà a un dipresso così: « Disegnami un triangolo! ». Ebbene, gli disegnerò un triangolo, per es., come questo:



« Bene » — egli dirà — questo è un triangolo del tutto speciale con tre angoli acuti, e di questi ve ne sono. Ma

te ne disegnerò un altro », egli disegna un triangolo che ha un angolo retto e un altro che ha un cosidetto angolo ottuso.



Chiameremo il primo un triangolo « acutangolo », il secondo un triangolo « rettangolo » e il terzo un triangolo « ottusangolo ».

Egli aggiunge allora: « sta bene, vi è un triangolo acutangolo, un triangolo rettangolo e un triangolo ottusangolo. Ma tutto ciò non è *il triangolo*. Il triangolo universale deve contenere tutto ciò che un triangolo può contenere. Nel pensiero universale del triangolo deve rientrare tanto il primo quanto il secondo e il terzo triangolo. Ma un triangolo acutangolo non può essere al contempo rettangolo e ottusangolo. Un triangolo acutangolo è un triangolo speciale, non è un triangolo universale; così del pari un triangolo rettangolo o un ottusangolo. Un triangolo universale non vi può essere. Il triangolo « universale » è dunque una *parola*, che comprende i triangoli speciali; ma il concetto universale del triangolo non esiste. È una « parola » che abbraccia i casi singoli ». Questo ragionamento può naturalmente continuare. Supponiamo che qualcuno pronunzi la parola « leone ». Colui che si attiene al punto di vista del nominalismo, dice: « Nel giardino zoologico di Berlino vi

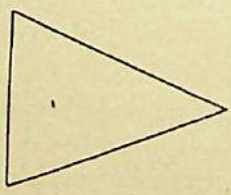
è un leone, in quello di Hannover vi è pure un leone e ve ne è pure uno nel giardino zoologico di Monaco. Vi sono i singoli leoni; ma un leone universale che abbia a che fare con i leoni di Berlino, di Hannover o di Monaco non esiste. È una mera parola quella che comprende i singoli leoni ». Esistono soltanto cose singole e oltre le singole cose — dice il nominalista — non vi sono che parole che abbracciano le singole cose.

Questo modo di vedere — come già si è detto — è sorto; lo rappresentano oggi ancora delle menti logiche e acutissime. E chi esamina un poco la quistione appunto esposta dovrà in fondo ammettere: « si presenta qui alcunchè di peculiare, per cui non posso senz'altro decidere se vi sia veramente questo « leone universale » e il « triangolo universale », perchè non ci vedo chiaro. Se ora venisse realmente chi dicesse: « vedi, caro amico, non posso ammettere che tu mi mostri il leone di Monaco, o quello di Hannover, o quello di Berlino. Se tu ritieni che vi sia il « leone universale » devi condurmi in quel posto qualsiasi dove si trovano dei « leoni universali ». Se tu però mi mostri soltanto i leoni di Monaco, di Hannover e di Berlino non mi hai dimostrato che esistano dei « leoni universali »... Se dunque venisse qualcuno che la pensasse in tal modo e occorresse mostrargli il leone « universale » ci si troverebbe alquanto imbarazzati. Non è tanto facile rispondere al quesito: dove si deve condurre colui al quale si deve mostrare il « leone universale ».

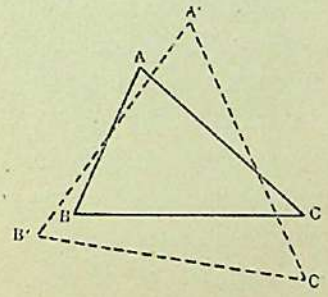
Ora non vogliamo subito considerare ciò che ci vien dato dalla scienza dello Spirito, lo faremo in seguito. Vogliamo per ora fermarci al *pensiero*, fermarci a quello

che può venir raggiunto col pensiero e dovremo dire a noi stessi: se vogliamo rimanere su questo terreno non riesce facile condurre chi dubita al « leone universale ». Anzi non riesce affatto. Ecco una delle difficoltà alla quale bisogna semplicemente consentire. Perchè se nel campo del comune pensiero non si vuole ammettere questa difficoltà, è segno che non si apprezzano le difficoltà della conoscenza umana in generale. Fermiamoci al triangolo, poichè in fondo è indifferente per la questione in generale che si arrivi a spiegarla a mezzo del triangolo, del leone o di altro. A tutta prima sembra impossibile disegnare un triangolo « universale » che contenga tutte le proprietà, tutti i triangoli. È cosa che sembra completamente impossibile. E poichè non solo sembra impossibile, ma lo è veramente per il pensiero umano comune, ogni filosofia esteriore si trova qui proprio dinanzi a una barriera; e sarebbe suo dovere di ammettere una buona volta, che come filosofia esteriore si trova dinanzi a una barriera. Ma questa barriera non è appunto che quella della filosofia esteriore. Vi è tuttavia una possibilità di superare questa barriera e di questa possibilità vogliamo ora occuparci.

Immaginiamoci di disegnare il triangolo, non semplicemente in modo da dire: Ora ti ho disegnato un triangolo, eccolo qua:



A questo si può sempre obbiettare, che esso è un triangolo acutangolo, ma che non è un triangolo universale. Si può cioè disegnare il triangolo anche altrimenti. Veramente non lo si può, ma vedremo subito quale sia il rapporto fra questo « potere » e « non potere ». Supponiamo che questo triangolo, che abbiamo dinanzi a noi, lo si disegni a *questo* modo — e che si permetta ai singoli lati di esso di muoversi a loro piacimento in ogni direzione; e che si permetta loro anzi di muoversi con velocità diverse, di guisa che i lati, per es., assumano nel momento successivo quest'altra posizione:



Insomma noi ci assumiamo un modo incomodo di rappresentarci il triangolo per cui diciamo: non voglio soltanto disegnare un triangolo per poi lasciarlo stare, ma pretendo che la tua capacità di rappresentazione sodisfi a determinate esigenze. Tu devi immaginarti che i lati del triangolo siano in continuo moto. Se sono in moto — dalla forma dei movimenti possono contemporaneamente scaturire un triangolo rettangolo, o uno ottusangolo, o qualsiasi altro —. Due cose si possono fare e

anche esigere in questo campo. Anzitutto si può esigere la massima comodità; se qualcuno ci disegna un triangolo, tutto è finito e se ne conosce l'aspetto; ora si può riposare tranquillamente nei proprii pensieri, perchè si ha ciò che si vuole.

Si può però anche fare nell'altro modo: si può considerare il triangolo come punto di partenza e permettere al contempo a ogni lato di volgersi con velocità diverse verso diverse direzioni. Questo caso però riesce meno comodo, poichè si devono compiere dei *movimenti* nei proprii pensieri. Così però si ottiene pure realmente il pensiero *universale* del triangolo; mentre non lo si raggiunge se ci si ferma a *un* solo triangolo. Il pensiero universale « triangolo » vi è, quando si tiene il pensiero in continuo movimento, quando è versatile.

I filosofi, non avendo fatto ciò che appunto ho detto, non avendo cioè messo il pensiero in moto, si trovano ora necessariamente dinanzi a una barriera e fondano il nominalismo. Vogliamo ora tradurre quanto appunto ho detto in un linguaggio a noi già noto, in un linguaggio a noi già noto da lungo tempo.

Si richiede da noi, quando vogliamo elevarci dal pensiero particolare a quello universale, che si metta il pensiero particolare in moto, di guisa che il « pensiero mosso » è il « pensiero universale » il quale scivola da una forma nell'altra. Io dico « forma », ma a rigore si tratta che il tutto si muove e ogni singolo caso che scaturisce da questo moto è una forma in sè circoscritta. Prima non ho disegnato che singole forme: un triangolo acutangolo, uno rettangolo e uno ottusangolo. Ora disegno qualcosa — veramente *non* lo disegno, come già ho

detto — ma ci si può rappresentare quel che la rappresentazione deve suscitare, cioè, che il pensiero universale è in movimento e crea col suo fermarsi le singole forme. « Forme » ho detto. Così vediamo, che i filosofi del nominalismo, i quali si trovano necessariamente dinanzi a una barriera, si muovono in un determinato regno, nel regno degli *Spiriti della Forma*. Entro il regno degli spiriti della « forma » che sta intorno a noi dominano le « forme » e poichè dominano le forme vi sono in questo regno le singole cose, singole cose strettamente in sè circoscritte. Da questo vedete che i filosofi a cui accenno, non hanno mai preso la decisione di uscire dal regno delle forme — e perciò non hanno potuto nei pensieri universali avere altro che parole, « mere, semplici parole ». Se essi uscissero dal regno delle singole cose, cioè, delle forme, giungerebbero a un genere di rappresentazioni in continuo movimento; vale a dire, che nel loro pensare acquisterebbero una realizzazione del regno degli spiriti del moto, della gerarchia immediatamente superiore. Ma a questo non consentono i suddetti filosofi. E quando negli ultimi tempi del pensiero occidentale ve ne fu una volta uno che si decise a pensare veramente in questo senso, fu poco compreso benchè sul conto di lui molto si sia parlato e fantasticato. Cercate ciò che Goethe ha scritto nella sua *Metamorfosi delle piante*, quello che egli chiama « la proto-pianta » — cercate poi ciò che egli chiama « il proto-animale » e troverete che non ci si può orientare con questi concetti di « proto-pianta » e di « proto-animale » se non pensandoli in « movimento ». Se si accoglie questa mobilità, di cui parla lo stesso Goethe, non si ottiene un concetto

astratto, circoscritto nelle sue forme. Si ha invece ciò che *vive* nelle sue forme, ciò che procede attraverso tutta l'evoluzione del regno animale, — o del regno vegetale — ciò che in questo suo processo si trasforma così come il triangolo si trasforma in acutangolo o in ottusangolo, ciò che può essere ora « lupo » o « leone », o « insetto » a seconda che la mobilità sia disposta in modo da modificarsi durante il suo passaggio attraverso i singoli casi. Goethe ha dato movimento ai rigidi concetti delle forme; questa è stata la sua opera grande, centrale. Questo è quanto d'importante egli ha introdotto nello studio della natura della sua epoca.

Vedete qui da un esempio, come ciò che chiamiamo la « scienza dello Spirito » sia effettivamente atto a trar gli uomini fuori da quello a cui oggi necessariamente devono stare attaccati, perfino quando sono filosofi. Poichè senza i concetti che si acquistano per mezzo della « scienza dello Spirito » non è affatto possibile, se si è onesti, di ammettere altro, se non che i pensieri universali sono « mere parole ». Questa è la ragione per cui ho detto, che « la più gran parte degli uomini non ha affatto pensieri ». Se ad essi si parla di pensieri, li respingono.

Quando si parla agli uomini di « pensieri »?

Quando si dice, per es., che gli animali e le piante hanno delle « anime collettive ». Che si dica « pensieri universali » o « anime collettive » (vedremo durante il corso di queste conferenze il rapporto che v'ha fra questi due concetti) per il pensiero è tutt'uno. Ma l'anima collettiva non può essere compresa se non pensandola in movimento; in continuo movimento esteriore e interiore; altrimenti non si arriva all'anima collettiva. Ma

gli uomini rifiutano di far questo. Perciò respingono anche l'anima collettiva, respingono dunque il pensiero universale. Ma per imparare a conoscere il mondo manifesto non occorrono pensieri: occorre soltanto il ricordo di ciò che si è veduto nel regno della forma. Questa del resto è l'unica cosa che la maggior parte degli uomini sa, cioè, quello che essi hanno veduto nel regno della forma. E là i pensieri universali rimangono allora mere parole. Ho potuto dire perciò: la maggior parte degli uomini non ha pensieri; perchè i pensieri universali rimangono per la maggior parte degli uomini soltanto parole. E se fra i varii spiriti delle gerarchie superiori non vi fosse anche il Genio del linguaggio, il quale forma le parole universali per i concetti universali — gli uomini stessi non lo farebbero. Gli uomini dunque traggono anzitutto proprio dal *linguaggio* i loro pensieri universali, e, oltre ai pensieri universali conservati nel linguaggio, non possiedono gran che di più.

Da questo possiamo vedere, che il pensare dei veri pensieri deve pur essere qualcosa di speciale. Nel pensare dei veri pensieri v'ha da essere qualcosa di affatto peculiare. Che si tratti di qualcosa di affatto peculiare possiamo comprenderlo dalla difficoltà che gli uomini trovano a conseguire chiarezza nel campo del pensiero. Nella vita esteriore abituale, capita forse spesso, per un poco di millanteria, di affermare che il pensare sia facile; ma non è facile. Perchè il vero pensare esige sempre di ricevere un afflato sottilissimo, sotto un certo riguardo incosciente, dal regno degli Spiriti del *moto*. Se il pensare fosse così facile non si farebbero tanti errori madornali nel campo del pensiero. Ci si tormenta ora difatti,

da più di un secolo, per un pensiero che già spesso ho citato, e che è stato espresso da Kant.

Kant voleva togliere di mezzo la cosidetta « prova ontologica dell'esistenza di Dio ». Questa prova ontologica dell'esistenza di Dio deriva pure dall'epoca del nominalismo, in cui si diceva, che vi fossero soltanto parole per i concetti universali, e che non esistesse nulla di universale che potesse corrispondere ai singoli pensieri, come i singoli pensieri corrispondono alle rappresentazioni. Esporrò questa prova ontologica dell'esistenza di Dio come esempio del modo come si usa pensare. — Essa dice a un dipresso così: se si ammette un Dio, questo dovrà essere l'essere più perfetto. Se egli è l'essere più perfetto, non deve mancargli « sussistenza », « esistenza », perchè altrimenti vi sarebbe un essere più perfetto di lui dotato di quelle qualità che si pensano, e per di più di esistenza reale. Si deve dunque pensare l'essere più perfetto come esistente. Non si può dunque pensare a Dio se non esistente, quando lo si pensi come l'essere più perfetto. Vale a dire: dal concetto stesso si può dedurre, che secondo la prova ontologica dell'esistenza di Dio, il Dio deve esistere. — Kant ha cercato di confutare questa prova, in quanto voleva mostrare che da un « concetto » non è possibile dedurre l'*esistenza* di una cosa; e sul proposito ha perfino coniato quel famoso detto, a cui già spesso ho accennato: che cento talleri veri non sarebbero nè più nè meno di cento talleri possibili. Cioè: se un tallero ha trecento pfennige, occorre per cento talleri possibili calcolare trecento pfennige, e parimenti per cento talleri reali occorre pure calcolare trecento pfennige. Cento talleri possibili contengono dunque al-

trettanto quanto cento talleri veri; vale a dire che non vi è differenza se io penso cento talleri reali o cento talleri possibili. Dal semplice pensiero di un essere sommamente perfetto non è consentito dedurre la esistenza del medesimo sol perchè il mero pensiero di un Dio possibile avrebbe le stesse qualità del pensiero di un Dio reale. — Questo sembra molto ragionevole. E da cento anni gli uomini si tormentano sulla questione dei cento talleri possibili e dei cento talleri reali. Prendiamo però un punto di vista che ci sia vicino, quello, cioè, della vita pratica: può da questo punto di vista dirsi che cento talleri possibili contengano quanto cento talleri reali? Si può dire, che cento talleri *reali* contengono precisamente *cento* talleri in più di cento talleri possibili. È pur ben chiaro: da una parte il pensiero di cento talleri possibili — e dall'altra cento talleri reali; è una bella differenza! Vi sono da quest'ultima parte per l'appunto cento talleri di più. E sono proprio i cento talleri reali che hanno importanza nei maggiori casi della vita.

Ma la questione ha un aspetto anche più profondo. Si può cioè porre il quesito: In che cosa consiste la differenza fra cento talleri possibili: e cento talleri reali? Ritengo che tutti ammettano, che per chi può avere i cento talleri, v'ha indubbiamente una seria differenza fra cento talleri possibili e cento reali. Immaginatevi infatti che abbiate bisogno di cento talleri e che qualcuno vi offra la scelta fra cento talleri possibili e cento talleri reali. Se vi è veramente possibile di averli, la differenza sembra avere un'importanza. Ma supponete invece di trovarvi nel caso di non poter realmente avere i cento talleri, allora può darsi che sia per voi assolu-

tamente indifferente, se qualcuno *non* vi dà cento talleri possibili o cento talleri reali. Se non vi è dato di poterli avere, cento talleri reali valgono proprio quanto cento talleri possibili.

Ma tutto ciò ha un significato. E il significato è questo: che nel modo come Kant ha parlato di Dio, era possibile parlare soltanto in un'epoca, in cui, per mezzo dell'esperienza animica umana, « *non* si poteva più avere il Dio ». Quando Dio non era accessibile come una realtà, il concetto del Dio possibile o il concetto del Dio reale si equivalevano, così come si equivalgono cento talleri reali o cento talleri possibili quando non si possono avere. Se per l'anima non vi è via che conduca al Dio reale non condurrà ad esso certamente neppur alcun ragionamento svolto nello stile di Kant. Da questo vedete che la quistione ha tuttavia un aspetto più profondo. Ne parlo soltanto per chiarirvi per mezzo di essa, che quando si tratta del « pensare » occorre spingere l'indagine alquanto più profondamente. *Errori di pensiero* s'insinuano infatti e si propagano attraverso le menti più illuminate e per lungo tempo non si scorge in che consista la falla del pensiero — come, per es., nel caso di Kant per i cento talleri possibili e i cento talleri reali. Occorre sempre per il pensiero che si tenga conto della situazione in cui esso venne concepito.

Dalla natura del pensiero universale prima, e poi dall'esistenza di un errore di pensiero come in particolar modo quello di Kant, ho cercato di mostrarvi, che le vie del pensiero non si possono esaminare così semplicemente senza un approfondimento delle cose. Mi avvicinerò ora all'argomento anche da un terzo lato.

Supponiamo che vi sia qui una montagna o una collina e accanto ad esso un pendio scosceso: da questo pendio scosceso scaturisce una sorgente; questa si precipita giù perpendicolarmente per il pendio come una vera cascata. Nelle medesime condizioni supponiamo di vedere più in alto anche una sorgente, la quale tenderebbe pure a far proprio come la prima, ma non lo fa. Essa non può cioè precipitarsi verso il basso come una cascata, ma scorre giù tranquillamente in forma di ruscello o di corso d'acqua. Ha l'acqua nella seconda sorgente forze diverse dalla prima? No, evidentemente. Perchè la seconda sorgente agirebbe proprio come la prima, se la montagna non glielo impedisse spiegando le proprie forze verso l'alto. Se non vi fossero le forze che la montagna spinge all'insù, le forze che la trattengono, la sorgente precipiterebbe giù come la prima. *Due* forze dunque devono essere considerate; la forza di gravità della terra, mercè la quale una delle sorgenti precipita in basso. Questa esiste però ugualmente anche per l'altra sorgente; perchè si può proprio dire, che essa è lì, e la si vede attrarre la sorgente verso il basso. Se qualcuno però fosse scettico, potrebbe negare questo particolare nel caso della seconda sorgente e dire: in questa non si vede niente, mentre nella prima sorgente ogni pulviscolo d'acqua viene tratto in giù. In ogni punto della seconda sorgente occorre dunque aggiungere la forza che si contrappone alla forza di gravità della terra; la forza trattenitrice della montagna. — Supponiamo ora che venga qualcuno e dica: a quanto tu mi dici della forza di gravità, credo poco; e neppure credo a quello che tu mi dici della forza trattenitrice. È forse per causa del monte che la

sorgente segue quella direzione? Io non lo credo. A questo tale si potrebbe chiedere allora: « Che cosa credi dunque? ». Ed egli risponderebbe: « Io credo che laggiù vi sia dell'acqua, che subito sopra vi sia parimenti dell'acqua, e più sopra ancora ve ne sia pure, e così di seguito. Io credo che l'acqua che sta sotto venga spinta in giù da quella che sta sopra, e quest'ultima a sua volta venga spinta in giù da quella immediatamente soprastante! Ogni strato di acqua spinge sempre giù quella che gli sta sotto! ». Questa è una differenza importante. Il primo uomo ritiene che la forza di gravità tiri giù le masse di acque; il secondo invece dice che vi sono tanti strati di acqua e che quelli superiori spingono giù quelli sottostanti, di guisa che sopra ogni strato di acqua scorre giù quello immediatamente superiore.

Sarebbe bene sciocco, non è vero, un uomo che parlasse di un simile sistema a « spinte ». Ma supponiamo che non si tratti di un ruscello o di un corso d'acqua, ma della *storia dell'umanità* e che un uomo come quello suddescritto dicesse: « L'unica cosa che credo è che viviamo ora nel ventesimo secolo, in cui si sono svolti certi dati avvenimenti; questi sono stati determinati da altri simili dell'ultimo terzo del secolo decimonono, questi alla loro volta sono determinati da quelli del secondo terzo del secolo decimonono e questi ultimi da quelli del primo terzo di quel secolo. Questa si chiama « storia pragmatista », in cui si parla sempre nel senso di « cause ed effetti » cosicchè dagli eventi precedenti si spiegano quelli che susseguono. Come qualcuno può negare la forza di gravità e dire: « i diversi strati dell'acqua si spingono a vicenda », così succede pure quando qualcuno

coltiva la storia pragmatista e spiega le condizioni del secolo decimonono come una conseguenza della rivoluzione francese.

Noi certamente diciamo: no, vi sono anche altre forze oltre quelle che spingono da dietro — le quali ultime del resto non agiscono nemmeno nel senso che si crede; perchè proprio come le forze del fiume non « spingono » da dietro, così neppure gli eventi che stanno dietro spingono nella storia dell'umanità. Vengono bensì sempre nuove influenze dal mondo spirituale — così come nella sorgente l'azione della forza di gravità è costante — e s'incrociano con altre forze, così come la forza di gravità nel fiume s'incrocia con la forza trattenitrice della montagna. Se non ci fosse che una forza sola vedresti la storia prendere un corso completamente diverso. Ma in essa tu non vedi le singole forze che vi agiscono, non vedi ciò che è l'ordinamento fisico del mondo, ciò che è stato descritto come conseguenza delle evoluzioni di Saturno, del Sole e della Luna nell'evoluzione della Terra. E non vedi ciò che succede continuamente con le anime umane, che traversano il mondo spirituale e tornano quaggiù. Tutto questo, tu semplicemente lo neghi.

Ma un'interpretazione della storia che si comporta come se ci si presentasse con le concezioni or ora caratterizzate noi l'abbiamo, e non è neppure particolarmente rara! Nel secolo decimonono è stata anzi considerata straordinariamente geniale. Che cosa però potremmo dire sul riguardo dal punto di vista ora acquistato? Se qualcuno pensasse del torrente come pensa della storia, penserebbe una vera sciocchezza. Quale è la ragione per la quale egli pensa siffatta sciocchezza

anche in ordine alla « storia? ». Questa sola, che egli non se ne avvede! E la storia è tanto complicata che viene esposta quasi dappertutto come « storia pragmatista »; ma non ci se ne accorge.

Da questo vediamo che indubbiamente la scienza dello Spirito, che deve conseguire dei principii sani per la comprensione della vita, trova da fare nei più diversi campi della vita; che effettivamente vi è una certa necessità d'*imparare* anzitutto a pensare, di conoscere prima di tutto le leggi e gl'impulsi interiori del pensare. Potranno altrimenti succedere i casi più grotteschi. Così, per es., v'ha oggi qualcuno che inciampica, intoppa, zoppica nel problema « pensiero e linguaggio »: è il famoso glossografo, Fritz Mauthner, il quale ha scritto anche un grande vocabolario filosofico. Il grosso volume del Mauthner sulla *Critica del Linguaggio* è già ora alla sua terza edizione; è dunque diventato un libro celebre per i nostri contemporanei. In questo libro v'ha molto di geniale, ma vi sono anche cose tremende. Vi si può trovare, per es., uno strano errore di pensiero — e ci si imbatte quasi ogni 5 righe in un errore di quel genere — il buon Mauthner mette in dubbio l'utilità della logica; perchè per lui « pensare » altro non è che « parlare », e allora non v'ha senso di coltivare la logica, basta la grammatica. Inoltre egli dice: poichè dunque non vi può legittimamente essere una logica, i logici sono stati degli imbecilli. E poi dice: nella vita ordinaria dalle « conclusioni » nascono i « giudizi », è dai giudizi che nascono poi le rappresentazioni. Così fanno gli uomini! A che serve dunque una logica se gli uomini stessi dicono, che essi fanno nascere i giudizi dalle conclusioni, e dai giu-

dizi le rappresentazioni? Questo è altrettanto geniale come se si dicesse: « a che giova la botanica? l'anno scorso e l'anno prima le piante hanno pur continuato a crescere! ». Ma questa è logica che si trova presso colui che bandisce la logica. Ed è comprensibile che egli la bandisca. Si trovano ancora ben altre maggiori stramberie in questo strano libro, che in fatto di rapporto fra pensiero e parola non porta a chiarezza, bensì a confusione.

Ho detto che occorrevano delle fondazioni per i rilievi che dovranno indubbiamente condurci alle vette della contemplazione spirituale. Delle fondazioni come quelle che oggi sono state poste potranno a taluno sembrare piuttosto astratte, ci riusciranno però utili.

E ritengo di aver cercato di rendere la cosa tanto facile da aver reso trasparente ciò che ho detto. Vorrei sopratutto far rilevare, che per mezzo di tali semplici osservazioni si può già acquistare un'idea di dove giaccia il limite fra il regno degli Spiriti della *forma* e il regno degli Spiriti del *moto*. La possibilità tuttavia di conseguire tale idea dipende intimamente dal fatto, di poter consentire dei pensieri « universali » — o di poter consentire soltanto rappresentazioni o concetti di cose singole; dico esplicitamente — *poter consentire*.

Su queste premesse, alle quali, perchè alquanto astratte, non aggiungo altro, continueremo domani a edificare.

SECONDA CONFERENZA

Berlino, 21 gennaio 1914.

Lo studio della scienza dello Spirito esige, in ultima analisi, che si viva di pari passo continuamente e praticamente nelle vicende spirituali. È veramente impossibile arrivare a farsi un concetto chiaro sulle molte cose di cui abbiamo trattato ieri, se non si cerca di orientarsi, per mezzo di una specie di comprensione vivente delle vicende della vita spirituale — sopratutto anche della vita *del pensiero* —. Perchè, per es., nella vita spirituale regna tanta confusione sui rapporti fra i concetti universali del triangolo « in generale » e le speciali rappresentazioni dei singoli triangoli, e ciò in persone, le quali appunto per la loro professione sono soliti riflettere sulle cose? Donde provengono certe quistioni che hanno tenuto il campo per secoli intieri, come l'esempio ieri citato dei cento talleri possibili e dei cento talleri reali di Kant? Per quale ragione si trascurano quelle semplicissime riflessioni che occorrerebbero per accorgersi che non si può scrivere una « storia pragmatista » secondo la quale ciò che segue deriva sempre da ciò che precede? Da che dipende la mancanza di tale rifles-

sione che basterebbe a renderci perplessi di fronte a quel modo impossibile di concepire la storia dell'umanità, che si è così largamente diffuso? Donde proviene tutto ciò?

Proviene dal fatto, che anche là dove metterebbe conto ci si dà molto, proprio molto poca pena per imparare in modo preciso la pratica delle vicende della vita spirituale. Nei nostri tempi ognuno vuol avere il diritto di pretendere per lo meno quanto segue. Egli vuol poter dire: « pensare — naturalmente si può pensare », e così si comincia a pensare: « varie sono le concezioni del mondo, molti, moltissimi filosofi sono esistiti ». Si osserva che chi ha fatto una ricerca e chi un'altra, e che vi sono state anche persone di mediocre intelligenza che ci hanno potuto far rilevare parecchie cose. Sulle contraddizioni che noi stessi scorgiamo in essi, non si riflette, non si pensa, ma tanto più ci si rende merito di saper « pensare ». Si può dunque rifare col pensiero ciò che altri hanno già pensato e si è convinti che da sè stessi si potrà trovare il giusto. Non è infatti permesso oggi imporre qualcosa per forza di autorità! ciò sarebbe in contrasto con la dignità della natura dell'uomo. Si deve pensare da sè. Nel campo del pensiero questa è convenzione assoluta. Non so se la gente abbia riflettuto, che in tutti gli altri campi della vita essa non segue quel principio. Nessuno, per es., sente di aver ceduto a fede nell'autorità, o a manìa di autorità per essersi fatto fare gli abiti dal sarto o le scarpe dal calzolaio; egli non dice: è una offesa alla dignità dell'uomo farsi fare le cose da coloro di cui si può sapere che hanno pratica in quel lavoro. Anzi, si può forse perfino ammettere che

queste cose si dovrebbero imparare. Ma nella vita pratica, in fatto di pensiero, non si ammette che anche le concezioni del mondo debbano prendersi là dove si è imparato il pensare, — e molte altre cose ancora. Questa è un'ammissione che oggigiorno non si fa che in pochissimi casi.

Questo è un errore che in larghe sfere domina la vita umana e che contribuisce appunto al fatto che il pensiero umano ai nostri giorni è un prodotto ben poco diffuso. Ritengo che questo si possa anche trovare comprensibile. Supponiamo infatti che tutti gli uomini dicano un bel giorno: « imparare » a fare le scarpe è cosa che da molto tempo non è più degna per l'uomo; mettiamoci tutti senz'altro a fare delle scarpe; non so se, così facendo, si produrrebbero tutte scarpe buone. Ma è da questo principio, ad ogni modo, che gli uomini partono per lo più oggidì quando si tratta di formare dei pensieri giusti sulla concezione del mondo. Questa è una delle cause che contribuiscono a dare un significato più profondo a quando ho detto ieri: che, cioè, il pensiero è bensì ciò in cui l'uomo sta, per così dire, completamente dentro, sicchè può afferrarlo completamente nella propria interiorità, ma che il pensiero non è tanto generalizzato quanto si potrebbe credere. A questo viene ad aggiungersi ai tempi nostri anche una pretesa del tutto particolare che potrebbe gradatamente arrivare a offuscare in generale ogni chiarezza in ordine al pensiero. Di questa pure occorre occuparsi; bisogna per lo meno volgere su di essa una volta lo sguardo.

Supponiamo quanto segue: che sia vissuto in Görlitz un calzolaio chiamato Jacob Boehme. E che quel calzo-

laio chiamato Jacob Boehme, abbia imparato il mestiere di calzolaio; che abbia imparato bene come si taglino le suole, come si metta la scarpa sulle forme, come si mettano i chiodi nelle suole e nel cuoio e così di seguito. Tutto ciò egli avrebbe conosciuto e saputo chiaramente a fondo. Ora però questo calzolaio chiamato Jacob Boehme avrebbe cominciato a dire: « voglio vedere come è costruito il mondo. Or suppongo che a base del mondo vi sia una grande forma, e che su questa forma sia stato una volta teso il cuoio cosmico. Poi saranno stati presi i chiodi cosmici e per mezzo di essi la suola cosmica sarebbe stata unita al rivestimento di cuoio cosmico. Poi sarebbe stata presa la vernice per le scarpe cosmiche e sarebbe stata lustrata l'intiera scarpa cosmica. Così posso spiegarmi perchè la mattina si fa chiaro, risplende appunto il lucido da scarpe del mondo. E quando la sera questa cera da scarpe del mondo è appannata da ogni specie di cose, essa non risplende più. Perciò mi rappresento che qualcuno abbia da fare la notte per lucidare a nuovo la scarpa del mondo. E così si verifica la differenza fra giorno e notte ».

Supponiamo che Jacob Boehme abbia detto questo. Già — voi ridete! perchè Jacob Boehme certamente non ha fatto così; invece ha fabbricato delle buone scarpe per i cittadini di Görlitz utilizzando in tal modo la sua abilità di calzolaio. Egli ha però anche sviluppato i suoi pensieri grandiosi per mezzo dei quali voleva edificare una concezione del mondo; ma ha ricorso allora ad *altri mezzi*. Egli ha detto a sè stesso: a questo i pensieri che servono per fare le scarpe non sono sufficienti; perchè se voglio avere dei pensieri sul mondo non debbo

applicare all'edificio cosmico i pensieri che mi servono per fare le scarpe per la gente! E così egli è arrivato ai suoi sublimi pensieri sul mondo. Dunque quel tale Jacob Boehme che io ho prospettato dapprima in via d'ipotesi non è mai esistito a Görlitz; vi è esistito invece quell'altro, il quale sapeva come procedere. Ma di quei Jacob Boehme ipotetici simili a quello di cui avete riso, ve ne sono oggi dappertutto. Noi troviamo, per es., dei fisici, dei chimici, che hanno imparato le leggi secondo le quali si combinano e si dissociano le sostanze nel mondo; vi sono degli zoologi che hanno imparato come s'investigano e si descrivono gli animali; vi sono medici che hanno imparato come si deve trattare il corpo fisico umano e ciò che *essi* chiamano « l'anima ». Che fanno tutti questi? Essi dicono: se ci si vuol procurare una concezione del mondo, si prendono le leggi che si sono imparate nella chimica, nella fisica o nella fisiologia, — altre non ve ne possono essere — e da esse ci si costruisce una concezione del mondo. Questi uomini fanno precisamente come avrebbe fatto quell'ipotetico calzolaio di prima, se avesse fabbricato lo stivale cosmico; solo che non ci si accorge che le concezioni del mondo vengono create con lo stesso metodo di quell'ipotetico stivale cosmico. Sembra certamente alquanto grottesco rappresentarsi la differenza fra giorno e notte per mezzo del consumo del cuoio e dell'applicazione del lustro da scarpe. Ma per una logica rigorosa il principio è proprio lo stesso di quando si vuole creare un edificio cosmico con le leggi della chimica, della fisica, della biologia e della fisiologia. Il principio è proprio il medesimo. È la straordinaria presunzione del fisico, del

chimico, del fisiologo e del biologo, i quali altro non vogliono essere che fisici, chimici, fisiologi e biologi — e nondimeno vogliono giudicare dell'intiero mondo. Si tratta appunto ovunque di andare al fondo delle cose e anche di non evitare — risalendo, quando le cose non siano completamente trasparenti, alla loro *vera formula* — di gittare luce nelle cose. Se dunque si osservano le cose, delle quali appunto abbiamo parlato, con metodo e logica, non c'è da meravigliarsi che nell'epoca attuale con tanti tentativi di formarsi delle concezioni del mondo non sia spuntato altro che « lo stivale cosmico ». E questo è qualcosa che ci può volgere ad occuparci dello studio della scienza dello Spirito e di esercizi pratici del pensiero; che ci può disporre a preoccuparci del modo *come* si debba pensare per potere scorgere le deficienze che vi sono nel mondo.

Vorrei addurre ancora una considerazione per mostrare dove risiede la radice di innumerevoli malintesi in ordine alle concezioni del mondo. Non si torna a far sempre l'esperienza, quando ci si occupa di concezioni del mondo, che uno è di un parere e l'altro del parere opposto; che uno sostiene, e a volte con buone ragioni (perchè delle « ragioni » si possono trovare per ogni cosa) un punto di vista, e un altro con ragioni altrettanto buone il punto di vista opposto? E il primo confuta il secondo altrettanto bene quanto il secondo, con le sue buone ragioni, confuta il primo?

Le « varie scuole » non nascono già nel mondo perchè il tale o il tal altro si è giustamente convinto di ciò che viene insegnato in questo o in quel luogo. Osservate le vie che i seguaci dei « grandi uomini » de-

vono percorrere per arrivare a questo o a quel « grande uomo », e vedrete, rileverete qualcosa di molto importante nei riguardi del *Karma*, ma in quanto alle concezioni che esistono oggidì nel mondo esteriore si deve dire: che uno diventi seguace di Bergson, di Haeckel o di altri, dipende — (come già ho detto, il « Karma » non riconosce la concezione odierna esteriore del mondo) — alla fin fine veramente da altre circostanze, che non dal fatto di avere aderito esclusivamente per via di « profonda convinzione » alla dottrina a cui appunto è stato condotto. La lotta si svolge in ogni campo! E ho detto ieri, che vi erano una volta i « nominalisti », uomini, cioè, i quali ritenevano che i concetti universali non avessero realtà alcuna, che fossero meri nomi. Questi nominalisti hanno avuto degli oppositori. A quei tempi gli oppositori dei nominalisti si chiamavano — (la parola aveva allora un significato diverso da quello odierno) — « realisti ».

Questi ultimi sostenevano, che i concetti universali non sono mere parole, ma si riferiscono a una ben determinata realtà. Nel Medio Evo la quistione: « Realismo o Nominalismo? » era, sopratutto per la teologia, sempre scottante in un campo di cui i pensatori oggidì poco si occupano. Perchè al tempo in cui sorse la questione: « Nominalismo o Realismo? » (dall'undecimo fino al decimoterzo secolo) ferveva una quistione che riguardava le più importanti credenze umane, la quistione intorno alle « tre persone divine » Padre, Figlio e Spirito Santo, — che formano un unico essere divino, ma che dovevano essere tuttavia tre vere persone. E i nominalisti potevano sostenere, che queste tre persone divine esistono

soltanto singolarmente, il « Padre » di per sè, il « Figlio » di per sè, lo « Spirito » di per sè; e che quando si parla di un « Dio complessivo » che abbraccia questi tre, questi altro non è che un nome per i tre. Così il nominalismo eliminò l'unità dalla trinità. I nominalisti, in opposizione ai realisti non soltanto abolirono l'unità, ma ritennero che fosse eresia ciò che i realisti affermavano, dover le tre persone formare un'unità non soltanto pensata, ma reale.

Nominalismo e Realismo erano dunque opposti. E veramente chi approfondisce la letteratura scaturita dal nominalismo e dal realismo nei secoli sopra indicati, consegue una profonda visione di quello che l'acutezza dell'ingegno umano può produrre; poichè tanto a sostegno del nominalismo, quanto del realismo, sono state addotte le ragioni più sottili. Era a quei tempi più difficile far mostra di pensare, perchè non esisteva ancora l'arte della stampa e non si arrivava facilmente a prendere parte a controversie, come per es., quella fra nominalismo e realismo. Chi partecipava a tali controversie doveva essere, nel senso di quell'epoca, molto meglio preparato di quello che non lo siano oggidì gli uomini che prendono parte a simili discussioni. Un'immensa somma di acume si è spesa a difesa del nominalismo. Donde proviene questo fatto? È doloroso che sia così; se si riflette profondamente bisogna dire, che è doloroso che sia così. Perchè a rifletterci più profondamente non ci si può dire: a che ti serve essere intelligente? puoi essere intelligente e difendere il nominalismo, ma puoi anche essere intelligente e confutarlo. C'è da perdere la testa con tanta intelligenza! È doloroso perfino ascoltare ciò che si battezza con quel nome.

Contrapponiamo ora a quello che per l'appunto si è detto qualcosa che non è così intelligente quanto molti degli argomenti addotti in favore del nominalismo e del realismo, ma che forse di fronte ad essi presenta *questo* vantaggio: che corre diritto alla meta, cioè, trova la direzione in cui conviene pensare.

Supponete ora di immedesimarvi nel modo con cui si formano dei concetti universali, con cui si riassume una massa di singole particolarità. In due modi diversi si possono anzitutto raggruppare delle singole particolarità. Si può, per es., come usa fare l'uomo nella vita, aggirarsi per il mondo e vedere una serie di determinati animali, dal pelo setaceo o lanoso di vario colore, muniti di baffi, che a tempi speciali praticano un'attività speciale che ricorda il « lavarsi » degli uomini, che mangiano i topi e così di seguito. Gli esseri, così osservati, si possono chiamare « gatti ». Ci si è formato così un « concetto universale ». Tutti questi esseri che si sono visti a quel modo hanno a che fare con ciò che si chiama « i gatti ». — Ma supponiamo di fare quanto segue. Supponiamo di avere percorso una vita variata, anzi una vita che ci abbia messo in contatto con molti proprietari o proprietarie di gatti, e di aver osservato che gran parte di essi hanno dato il nome di « Mufti » al loro gatto. Supponiamo, avendo riscontrato questo fatto in moltissimi casi, di raggruppare tutti gli esseri che portano il nome di Mufti, sotto la denominazione: « i Mufti ». Da un punto di vista esteriore avremmo il concetto universale « gatti » e il concetto universale « Mufti ». Ci sta di fronte lo stesso fatto: un concetto universale; e in ambo i casi numerosi singoli esseri rientrano nel « con-

cetto universale ». Nondimeno nessuno vorrà ritenere che il concetto universale « Mufti » abbia lo stesso valore del concetto universale « gatti ». Qui potete vedere la differenza in modo concreto. Vale a dire, che in ciò che si è praticato nel formare il concetto universale « Mufti », che non è che una raccolta di nomi che devono valere come nomi proprii, ci si è diretti secondo il nominalismo — e con ragione; — mentre nel formare il concetto universale « gatti », ci si è diretti secondo il realismo — e con ragione. Per uno dei casi è giusto il nominalismo, per l'altro il realismo. *Ambedue* sono giusti. Occorre soltanto applicare queste cose entro i loro giusti limiti. E se ambedue sono giusti non è da meravigliarsi, che si possano addurre buone ragioni a difesa dell'uno quanto dell'altro. Non mi sono servito che di un esempio grottesco, col nome di « Mufti »; potrei citare un esempio molto più importante che ora vi esporrò.

Vi è nell'ambito del nostro sperimentare esteriore tutto un campo, per il quale il nominalismo — cioè la rappresentazione che ciò che raggruppa non è che un « nome » — ha piena giustificazione. Vi è « l'uno », vi è il « due », vi è il « tre », il « quattro », il « cinque » e così di seguito; ma è impossibile per chi considera la cosa, di trovare nel termine « numero » alcunchè di veramente esistente. Il « numero » non ha esistenza. Uno, due, tre, cinque, sei, ecc. questo ha esistenza. Ma quel che ho detto ieri, che per trovare il concetto universale occorre mettere il relativo concetto in movimento, non le si può fare col concetto « numero ». Perchè l'uno non può mai trasformarsi nel due, occorre sempre aggiungere un altro « uno ». Anche nel pensiero l'uno non si

converte nel due, e neppure il due nel tre. Esistono soltanto *singoli* numeri, non esiste il numero « universale ». Per ciò che si trova nei numeri il nominalismo ha assolutamente ragione, per ciò che si trova così, come il singolo animale rispetto alla sua specie, il realismo ha assolutamente ragione. Perchè è impossibile che esista un cervo e un altro cervo e di nuovo un altro cervo, senza che esista la *specie* « cervi ». Il « due » può esistere di per sè, l'uno, il sette, ecc. possono esistere di per sè. Però quanto vi ha di realtà nel numero, ciò che è « numero » è una qualità, e il termine « numero » non ha esistenza di alcun genere. C'è una differenza appunto fra le cose esteriori e il loro rapporto con i concetti universali, e un caso va trattato nel senso del nominalismo, un altro nel senso del realismo.

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' DI LETTERE E FILOSOFIA TORINO

A questo modo, dando semplicemente ai pensieri la direzione giusta arriviamo a risultati completamente diversi. Ora cominciamo a comprendere perchè vi siano sulla terra tante discussioni sulle concezioni del mondo. Gli uomini, in generale, quando hanno capito una cosa non sono disposti a capirne ancora un'altra. Quando un uomo ha compreso in un campo, che i concetti universali non hanno esistenza — egli generalizza ciò che ha conosciuto all'intiero mondo e all'ordinamento del medesimo. Questa affermazione « i pensieri universali non hanno esistenza » non è falsa; perchè entro l'ambito del campo che è stato preso in considerazione essa è giusta; ne è falsa soltanto la *generalizzazione*. È così importante, se ci si vuol fare in generale un'idea del pensare, che ci si renda conto, che la verità di un pensiero in un determinato campo, non è una prova del

valore universale di esso. Un pensiero può essere assolutamente giusto nel suo campo, ma questo non prova nulla del valore universale di quel pensiero. Per quanto mi si possa dimostrare questo o quello, e per quanto lo si dimostri giustamente — è impossibile applicare quello che è stato dimostrato a un campo al quale non appartiene. È perciò necessario che chi si vuol occupare seriamente delle vie che portano a una *concezione del mondo*, impari anzitutto a intendere che l'*unilateralità* è il più gran nemico di tutte le concezioni del mondo, e che prima di ogni altra cosa è necessario di evitare l'unilateralità. Dobbiamo evitare l'unilateralità. È questo che io ho voluto oggi particolarmente rilevare, che occorre evitare l'unilateralità. Abbracciamo oggi anzitutto con lo sguardo ciò che troverà la sua dettagliata spiegazione nelle prossime conferenze, in modo da potercene procurare una visione generale.

*
* *

Vi possono essere degli uomini con disposizioni tali che riesca loro impossibile di trovare la via dello spirito. Sarà difficile di « dimostrare » a tali uomini la spiritualità. Essi si fermano a ciò che sanno, a ciò che per la loro disposizione essi possono sapere. Essi si fermano — si può dire — a ciò che fa su di loro l'impressione più grossolanamente solida, al « materialismo ». Non è necessario di trovare sempre assurdi gli argomenti che i materialisti sollevano a sostegno e a dimostrazione del materialismo, perchè in tale campo si è scritto moltissimo e con grandissino acume. Ciò che è stato scritto

vale specialmente per il campo materiale della vita; per il mondo della materialità e delle sue leggi. — Vi possono essere altri uomini disposti a priori, per virtù di una speciale interiorità, a vedere in tutto ciò che è materiale soltanto una manifestazione dello spirituale. Essi sanno naturalmente, quanto i materialisti, che vi è una materialità esteriore; ma dicono: la materia non è che la rivelazione, la manifestazione della spiritualità che ne sta a base. Tali uomini non si interessano forse in modo speciale del mondo materiale e delle sue leggi. Essi forse, mentre si occupano di tutto ciò che può dar loro una rappresentazione dello spirituale, percorrono il mondo coscienti, che ciò che è vero, che è elevato, di cui ci si deve occupare, e che solo ha vera realtà, è pur tuttavia soltanto lo Spirito; la materia non è che illusione, non è che fantasmagoria esteriore. Questo sarebbe un punto di vista estremo, ma può esistere e può condurre fino a una completa negazione della vita materiale. Di tali uomini dovremmo dire: essi riconoscono pienamente ciò che senza dubbio v'ha di più reale: lo Spirito; ma sono unilaterali, negano l'importanza della materialità e delle sue leggi. Si ricorrerà a molta ingegnosità per sostenere la concezione del mondo di tali uomini.

Chiameremo la concezione del mondo di costoro *Spiritualismo*. Si può dire che gli spiritualisti abbiano ragione? Per lo *Spirito* le loro considerazioni potranno portare alla luce molto che è straordinariamente giusto, però della materia e delle sue leggi ben poco d'importante potranno forse rivelare. Si può dire, che i materialisti con le loro osservazioni abbiano ragione? Vera-

mente, sulla materia e sulle sue leggi essi potranno scoprire forse moltissimo di utile e di valore; se però parlano dello Spirito non potranno forse dire che delle sciocchezze. Dobbiamo dunque dire: che nell'ambito dei rispettivi loro campi i seguaci di queste concezioni del mondo hanno ragione.

Vi possono essere degli uomini, che dicano: se nel mondo della verità vi sia soltanto materia o soltanto Spirito, è cosa della quale non posso sapere nulla di speciale; a questo non può arrivare la capacità cognitiva dell'uomo. Di chiaro non v'ha che il fatto: che vi è un mondo che si squaderna attorno a noi; se a base di esso vi sia ciò che i chimici, i fisici, quando diventano materialisti, chiamano gli « atomi della materia », non so. Riconosco però il mondo che sta disteso intorno a me, lo vedo e su di esso posso pensare. Che a base di esso vi sia anche uno Spirito non ho alcun motivo speciale per supporlo. Mi attengo a ciò che sta squadernato attorno a me. — Questi uomini, che per le considerazioni esposte hanno una diversa concezione del mondo, si possono chiamare « realisti », e la loro concezione del mondo si può chiamare « Realismo ». Allo stessissimo modo come si può impiegare infinito ingegno a sostegno sì del materialismo che dello spiritualismo, si possono addurre argomenti ingegnosissimi per lo spiritualismo — e dire enormi sciocchezze sulla materialità o dire cose molto intelligenti della materia e molto sciocche dello Spirito, si possono anche svolgere delle ragioni intelligentissime a sostegno del « realismo » che non è nè spiritualismo nè materialismo, ma è ciò che per l'appunto ho spiegato.

Vi possono però essere altri uomini che dicano quanto

segue: attorno a noi vi è la materia e il mondo dei fenomeni materiali. Ma il mondo dei fenomeni materiali è in sè veramente *vuoto di senso*; non ha alcun vero senso se in esso non risiede quella tendenza che procede innanzi — se da questo mondo che si distende attorno a noi, non può nascere ciò secondo cui l'anima umana può dirigersi al *di fuori* del mondo che sta disteso intorno a noi. — Secondo l'opinione di tali uomini, l'idea e l'ideale devono essere contenuti nel processo cosmico. Tali uomini riconoscono la parte che spetta ai reali processi cosmici. Essi non sono realisti, sebbene riconoscano la vita reale, ma ritengono che: la vita reale debba essere impregnata dall'idea, e che allora soltanto acquisti un significato. — In uno slancio di tale disposizione d'animo Fichte una volta ha detto: tutto il mondo che si squaderna attorno a noi è il materiale oggettivato per l'adempimento del dovere. — I rappresentanti di questa concezione del mondo, che considerano tutto soltanto come tramite per le idee che pervadono il processo cosmico, si possono chiamare « idealisti », e la loro concezione cosmica *Idealismo*. Molto di bello, di grande e di sublime è stato addotto a difesa di questo idealismo. E nel campo che appunto ho caratterizzato dove importa dimostrare, come il mondo sarebbe privo di scopo e di senso se le idee non fossero che figurazioni fantastiche dell'uomo e non fossero veramente fondate nel processo cosmico — in questo campo l'idealismo ha il suo pieno significato. Ma con questo idealismo non si può spiegare, per es., la verità esteriore, la realtà esteriore di ciò che è realistico. Occorre perciò distinguere dalle altre una concezione del mondo che può essere chiamata « Idealismo ».

Materialismo
Idealismo · Realismo
Spiritualismo

Abbiamo ora già, una accanto all'altra, quattro legittime concezioni del mondo, ognuna delle quali ha la sua importanza nell'ambito dello speciale suo campo. Fra il materialismo e l'idealismo vi è una certa transizione. Il materialismo più grosso — lo si può osservare bene sopratutto ai tempi nostri, sebbene sia oggidì già in diminuzione — consisterà nel portare alle conseguenze estreme (ciò che Kant stesso non ha fatto) il detto kantiano, che in ogni singola scienza v'ha tanto di scienza vera per quanto v'ha di matematica. Vale a dire, che si può da materialisti diventare la tavola di ragguaglio dell'universo, in quanto non si dà valore ad altro che al mondo riempito di atomi materiali: questi si urtano a vicenda e turbinano fra di loro, e si calcola poi come vada questo turbinio degli atomi. Si ricavano così bellissimi risultati, il che vale a mostrare che questa concezione del mondo ha la sua piena giustificazione. Si ottengono così per es.: i numeri delle vibrazioni del turchino, del rosso e così di seguito: si ottiene l'intiero mondo come una specie di apparecchio meccanico sul quale si possono fare ottimi calcoli. Ci si può però un po' confondere in questo campo. Ci si può dire, per es.: si, ma per quanto si abbia una macchina complicatissima, da essa, per complicata che sia nei suoi ingranaggi, non potrà mai scaturire ciò che noi sentiamo come turchino, o come rosso, ecc. Se dunque il cervello è soltanto una macchina complicata, non può tuttavia scaturire da esso ciò che noi sentiamo

come « esperienze dell'anima ». Si può dire allora però come disse una volta Dubois Reymond: se si vuol spiegare il mondo soltanto per via matematica, non si arriverà alla spiegazione neppure della più semplice delle sensazioni; se d'altra parte non ci si vuol fermare alla spiegazione matematica si diventa non scientifici. — Il materialista più grosso direbbe: no, neppure io faccio calcoli, perchè ciò implica già un pregiudizio, quello, cioè, di ammettere che le cose siano ordinate secondo misura e numero. E chi ora si eleva al di sopra di questo materialismo grosso diventa una mente matematica e dà valore di realtà soltanto a ciò che può essere ridotto a formule aritmetiche: da questo risulta una concezione del mondo che non dà veramente valore che alla « formula matematica ». La si può chiamare « Matematismo ».

Ma può esservi chi rifletta e che dopo essere stato matematista, dica a sè stesso: non può essere un pregiudizio il fatto che il colore turchino abbia tanto e tante vibrazioni. Il mondo è pur ordinato matematicamente. Se le idee matematiche sono realizzate nel mondo, perchè non dovrebbero essere realizzate nel mondo anche altre idee? — Un tale individuo suppone che vivano delle idee nel mondo. Ma egli non dà valore che a quelle idee che egli trova — non a quelle idee che egli per una qualsiasi intuizione o ispirazione potrebbe attingere in sè stesso, bensì soltanto a quelle, che egli rileva dalle cose esteriori sensibilmente reali. Un uomo siffatto diventa « razionalista » e la sua concezione del mondo è *Razionalismo*. — Se oltre alle « idee » che si trovano, si dà valore anche a quelle che si acquistano dal campo del morale, dell'intellettuale, si è allora già « idealisti ».

Così v'ha una via che dal materialismo più grosso passa attraverso il matematismo e il razionalismo all'idealismo.

L'idealismo può però essere intensificato. Ai nostri tempi vi sono uomini che cercano di intensificare l'idealismo. Essi trovano delle idee nel mondo. Se si trovano delle « idee », deve allora anche esistere nel mondo una specie tale di esseri, che in essa possano vivere le idee. In cose esteriori qualunque non è pur possibile che vivano così senz'altro delle idee e neppure possono le idee restare come sospese nell'aria. Nel secolo decimonono vi è bensì stata la credenza che le « idee » dominino la storia. Ma non era questo che un caso di mancanza di chiarezza, perchè le idee come tali non hanno forza per agire. Non si può perciò parlare di idee nella storia. Chi a questo proposito si accorge, che le idee, semprechè vi siano, sono legate a un *essere*, il quale può per l'appunto avere delle idee, non sarà più un mero idealista; ma andrà oltre fino ad ammettere che le idee sono legate a degli esseri. Egli diventa *psichista*, e la sua concezione del mondo è lo *Psichismo*. Lo psichista, il quale a sua volta impiegherà un acume straordinario per sostenere la sua concezione del mondo, arriva alla medesima soltanto per virtù di una unilateralità, di cui eventualmente può accorgersi.

Materialismo
Matematismo
Razionalismo
Idealismo . . . . . *Realismo*
Psichismo
Spiritualismo

Devo qui subito osservare, che tutte le concezioni del mondo che io segnerò al di sopra della riga orizzontale, hanno dei seguaci, e che questi seguaci sono per lo più dei testardi, i quali, per una qualsiasi loro condizione fondamentale interiore, accettano questa o quella concezione del mondo e ad essa restano fermi. Tutte le concezioni segnate al di sotto di questa riga hanno dei cultori, i quali sono più inclini a rendersi conto che le singole concezioni del mondo considerano sempre le cose da un solo determinato punto di vista, e arrivano perciò più facilmente a passare da una concezione del mondo all'altra.

Se qualcuno è psichista e, perchè è uomo d'intendimento, si mette consapevolmente a contemplare il mondo, arriverà a dirsi: che gli occorre presupporre nel mondo un elemento psichico. Nel momento però, in cui egli non è soltanto uomo d'intendimento, ma in ugual modo ha simpatia per la parte attiva, operosa, volitiva della natura umana, egli dice a sè stesso: non basta, che vi siano esseri capaci soltanto di avere idee, questi esseri devono avere anche alcunchè di attivo, devono anche potere agire. Questo però non si può concepire senza che questi esseri siano esseri *individuali*. Questo significa, che quello psichista ascende al riconoscimento di un mondo animato, a quello dell'esistenza dello « Spirito », o di spiriti nel mondo; egli non si rende ancora conto chiaramente se debba ammettere *un* solo o varii esseri spirituali, ma si eleva dallo psichismo al *Pneumatismo*, alla dottrina dello Spirito. A chi è diventato veramente pneumatista può facilmente succedere di riconoscere ciò che ho detto oggi del « numero »; cioè, che in fatto di

numeri è effettivamente alquanto difficile parlare di una « unità ». Egli arriva allora a dirsi: sarà dunque anche errore parlare di uno Spirito unitario, di un « Pneuma » unitario. Ed egli arriva gradualmente a potersi formare un'idea degli *Spiriti* delle diverse gerarchie. Egli diventa allora nel vero senso *Spiritualista*, di guisa che da questo lato vi è un passaggio immediato dal pneumatismo allo spiritualismo.

Materialismo
Matematismo
Razionalismo
Idealismo . . . . . *Realismo*
Psichismo
Pneumatismo
Spiritualismo

Queste sono tutte concezioni del mondo che per i rispettivi campi hanno la loro giustificazione; perchè vi sono campi in cui vale la spiegazione dello psichismo e vi sono campi in cui vale quella del pneumatismo. Se però si vuole procedere a una spiegazione esauriente del mondo, quale noi l'abbiamo tentata, occorre arrivare allo *Spiritualismo*, ad ammettere gli *Spiriti delle gerarchie*. Allora non ci si può fermare al pneumatismo, perchè fermarsi a quello significherebbe in questo caso quanto segue: se noi siamo spiritualisti, ci può succedere che la gente ci dica: « Perchè tanti spiriti? perchè l'applicazione del numero? *Uno* Spirito universale unitario ». Chi penetra più profondamente nella questione sa, che questa obbiezione è come se qualcuno dicesse:

« Tu mi dici che vi sono là duecento moscerini. Io non vedo però duecento moscerini, vedo un unico sciame di moscerini ». Il seguace del pneumatismo si comporterebbe proprio così di fronte allo spiritualista. Lo spiritualista vede il mondo riempito dagli Spiriti delle gerarchie; il pneumatista vede un unico « sciame », vede soltanto lo Spirito universale unitario, ma ciò dipende soltanto da scarsa precisione di visione.

Vi è però anche un'altra possibilità, quella cioè che qualcuno non arrivi all'azione delle entità spirituali per quelle vie che noi abbiamo cercato di seguire, ma che egli arrivi tuttavia ad ammettere dei determinati esseri fondamentali spirituali del mondo. Un uomo siffatto era, per es., Leibnitz, il celebre filosofo tedesco. Leibnitz aveva superato il pregiudizio che vi possa essere cosa alcuna nel mondo che abbia soltanto esistenza materiale. Egli trovò il reale, cercò il reale (ho esposto questo più minutamente nel mio libro *Gli enigmi della filosofia*). Egli riteneva che vi è un essere che può creare in sè l'esistenza, per es., l'anima umana. Ma non si formò altri concetti in proposito. Egli disse a sè stesso soltanto, che vi è un tale essere, che può creare in sè l'esistenza, che emette delle rappresentazioni. Questo, per Leibnitz è una « monade ». Ed egli diceva a sè stesso: vi devono essere molte monadi e di capacità diversissime. Se ho qui una campana si trovano in essa molte monadi — come uno sciame di moscerini — ma monadi che non arrivano neppure allo stato di coscienza che si ha durante il sonno, monadi, che sono quasi incoscienti e tuttavia sviluppano in sè delle oscurissime rappresentazioni. Vi sono monadi che sognano; vi sono monadi che svilup-

pano in sè delle rappresentazioni deste, insomma, monadi dei gradi più diversi. Un uomo siffatto non arriva a rappresentarsi la concretezza delle singole entità spirituali come se la rappresenta lo spiritualista, egli però nel mondo riflette sullo spirito, ma lo lascia allo stesso stato confuso. Lo chiama « monade » vale a dire, che lo commenta, indicandone soltanto il carattere di rappresentazione, come se si dicesse: « si, spiriti, spiriti, ve ne sono nel mondo, ma li descrivo soltanto dicendo: essi sono esseri che forniscono rappresentazioni di vario genere. Traggo da essi una qualità astratta, e mi formo allora questa concezione del mondo unilaterale, a sostegno della quale si può addurre anzitutto quanto venne addotto dal fertile ingegno di Leibnitz. Così formò il *Monadismo* ». Il monadismo è uno spiritualismo astratto.

Vi possono però essere uomini, i quali non si elevano fino alla monade, i quali non possono ammettere che quel che esiste siano esseri dotati di gradi diversi di capacità di rappresentazione, ma i quali tuttavia non si contentano di ammettere soltanto ciò che sta disteso nella realtà esteriore e ritengono che ciò che sta disteso nella realtà esteriore sia ovunque dominato da « forze ». Quando, per es., una pietra cade a terra, essi dicono: ecco la forza di gravità! quando un magnete attira delle limature di ferro, essi dicono: ecco la forza magnetica! Non si contentano soltanto di dire « ecco il magnete », ma dicono: il magnete presuppone l'esistenza supersensibile, invisibile della forza magnetica che si estende dappertutto.

Ci si può formare una siffatta concezione del mondo, che cerca ovunque le forze che determinano ciò che si

svolge nel mondo stesso e la si può chiamare *Dinamismo*.

Materialismo
Matematismo
Razionalismo
Idealismo . . . . . *Realismo*
Psichismo *Dinamismo*
Pneumatismo *Monadismo*
Spiritualismo

Ma supponiamo poi che si dica: « no, credere a delle « forze » è superstizione »; avete un esempio, in cui viene illustrato ampiamente come sia superstizione credere a delle forze, nella *Critica del linguaggio* di Fritz Mauthner. In questo caso ci si tiene fermi a ciò che si estende realmente intorno a noi. Arriviamo dunque per questa via di bel nuovo dallo spiritualismo, attraverso al monadismo e al dinamismo, al realismo.

Ora però si può fare ancora dell'altro. Si può dire: certo, io mi attengo al mondo che mi circonda, ma non mi arrogo il diritto di dire che questo mondo sia quello vero. Di esso so dire soltanto che mi « appare ». E in genere non sono giustificato ad altro che a dire « questo mondo mi appare ». Di esso non ho diritto di dire di *più*. Questa è dunque una distinzione. Di questo mondo che si estende attorno a noi si può dire: « è il mondo reale », ma si può anche dire: « di un altro mondo non posso parlare; ma mi è chiaro che esso è il mondo, che mi appare ». Io non dico che il mondo di colori e di suoni, che così risulta soltanto per il fatto, che nel

mio occhio si svolgono dei determinati processi, i quali mi si palesano come « colori », e che nel mio orecchio si svolgono dei processi che mi si palesano come « suoni » e così di seguito, — che questo mondo sia quello *vero*. Esso è il mondo dei « fenomeni ». — *Fenomenismo* è la concezione del mondo, della quale qui si tratta.

Si può però andare più oltre ancora e si può dire: Abbiamo bensì intorno a noi il mondo dei fenomeni. Ma tutto ciò che crediamo di avere in questi fenomeni — siamo noi stessi che ce l'abbiamo aggiunto, noi stessi ce lo abbiamo aggiunto col pensiero, tutto ciò costituisce dunque *un'aggiunta del nostro pensiero* ai fenomeni stessi. Non è giustificato che solo quello che i sensi ci dicono. — Notate bene: un uomo siffatto, che dica così, non è un seguace del fenomenismo, ma separa dal fenomeno ciò che crede provenga soltanto dall'intelletto, dalla ragione; egli ritiene valido, considerandolo comunicato in un qualsiasi modo dalla realtà, ciò che i sensi gli dànno in fatto di *impressioni*.

Questa concezione del mondo può chiamarsi *Sensismo*. — Supponiamo che uno dica: per quanto possiate pensare che i sensi dicono questo e possiate addurre le più sottili ragioni (si possono difatti addurre ragioni sottilissime) io mi pongo tuttavia dal punto di vista: che esiste soltanto ciò che ha l'aspetto di quello che ci dicono i sensi; a questo solo do valore di materia... A un dipresso come l'atomista, il quale dice: io suppongo che esistano solo gli atomi, per quanto piccoli possano essere; essi hanno le qualità che si conoscono nel mondo fisico. — Allora si è di nuovo « Materialista ». Siamo dunque arrivati per l'altra via di bel nuovo al materialismo.

Materialismo

Matematismo — *Sensismo*

Razionalismo — *Fenomenismo*

Idealismo . . . . . *Realismo*

Psichismo — *Dinamismo*

Pneumatismo — *Monadismo*

Spiritualismo

Quanto io ho rilevato e descritto qui come concezioni del mondo esiste e può essere sostenuto. Ed è possibile addurre ragioni buonissime per ciascuna di queste concezioni del mondo; è possibile di porsi dal punto di vista di ognuna di queste concezioni del mondo e di confutare le altre con le più stringenti argomentazioni. Fra queste concezioni del mondo se ne possono escogitare anche delle altre; esse però non differiscono da quelle citate che per gradazioni e si possono ricondurre ai tipi principali. Se si vuol conoscere la struttura del mondo, si deve sapere, che la s'impara a conoscere attraverso a queste dodici *porte di accesso*. Non v'ha *una* sola concezione del mondo che si possa difendere e che sia giustificata, bensì ve ne sono *dodici*. E si deve ammettere che per quante buone ragioni si possano addurre per *una* delle concezioni del mondo — altrettante buone ragioni si possono addurre per ciascuna delle altre dodici. Il mondo non si può considerare dal punto di vista unilaterale di *una* concezione del mondo, di *un* pensiero; bensì il mondo si rivela soltanto a chi sa che bisogna girare attorno ad esso. Proprio come il sole, se prendiamo come base la concezione del mondo di Copernico, attraversa i segni dello zodiaco per illuminare la Terra da

dodici diversi punti, così del pari non ci si deve porre da *un* solo punto di vista — da quello dell'Idealismo, del Sensismo, del Fenomenismo o di qualsiasi altra concezione del mondo che possa chiamarsi tale; bisogna invece essere in condizione di potere girare intorno al mondo e di potersi familiarizzare con i dodici diversi punti di vista, dai quali si può considerare il mondo stesso. Di fronte al pensiero tutti i dodici punti di vista sono pienamente giustificati. Non v'ha *una* sola concezione del mondo pel pensatore che possa penetrare nella natura del pensiero, bensì ve ne sono dodici tutte ugualmente giustificate, in quanto il pensiero può addurre per ognuna di esse ragioni ugualmente buone. Vi sono dodici concezioni del mondo ugualmente giustificate. Da questo punto di vista che abbiamo in tal modo acquistato discorreremo più oltre domani, per potere ascendere dalla considerazione del pensiero umano alla considerazione del pensiero cosmico.

TERZA CONFERENZA

Berlino, 22 gennaio 1914.

Ho cercato ieri di descrivere quelle sfumature di concezioni del mondo, che riescono possibili all'uomo; e possibili *in modo*, che per la giustezza e la verità di ciascuna di queste sfumature si possano addurre delle ragioni, che per un determinato campo sono pienamente valide. Per chi non si prefigge di fondere in un sistema di concetti, di cui dovrebbe cercare dopo le prove, tutto ciò che è stato in grado di osservare e di considerare nell'ambito ristretto di un determinato campo, per chi dunque si prefigge invece di penetrare veramente nella verità del mondo, è importante di sapere che questa versatilità è necessità che si esprime nel fatto, che allo spirito umano sono veramente possibili dodici sfumature tipiche di concezioni del mondo (dei passaggi intermedî non è qui il caso di parlare). Se si vuole arrivare veramente alla verità, occorre fare il tentativo di rendersi chiaramente conto del significato di queste sfumature delle concezioni del mondo; occorre fare il tentativo di conoscere di quali campi dell'esistenza questa o quell'altra sfumatura costituisca la speciale chiave. Se ci

richiamiamo ora di nuovo alla mente queste dodici sfumature come già abbiamo fatto ieri, abbiamo il materialismo, il sensismo, il fenomenismo, il realismo, il dinamismo, il monadismo, lo spiritismo, il pneumatismo, lo psichismo, l'idealismo, il razionalismo e il matematismo.

Ora, nel vero mondo della ricerca umana della verità, succede purtroppo, che nei singoli spiriti, nelle singole personalità predomina la tendenza verso l'una o l'altra di queste sfumature di concezioni del mondo e che di conseguenza le unilateralità delle diverse concezioni del mondo delle varie epoche reagiscono sull'uomo. Ciò che ho esposto come dodici principali concezioni del mondo deve conoscersi come qualcosa, che si abbraccia con lo sguardo, in guisa da collocare sempre, in certo qual modo, una concezione del mondo accanto all'altra in disposizione circolare, e di contemplarle tutte [1] serenamente. Esse sono possibili, occorre conoscerle. Esse si comportano veramente in modo, da essere una riproduzione spirituale del ben noto *zodiaco*. Come il sole percorre apparentemente lo zodiaco, e come altri pianeti percorrono apparentemente lo zodiaco, così all'anima umana è possibile di percorrere un *circolo spirituale*, che contiene dodici immagini di concezioni del mondo. Anzi, si possono perfino mettere in rapporto le particolarità di queste immagini di concezioni del mondo con i singoli segni dello zodiaco — e questa « determinazione di rapporti » non ha proprio nulla di arbitrario; esiste veramente un rapporto fra i diversi segni dello zodiaco

---

1) Vedi disegno nell'ultima parte della seconda conferenza.

e la Terra, analogo a quello fra le dodici concezioni del mondo e l'anima umana. Questo va inteso nel modo che segue.

A tutta prima non si può dire che esista un rapporto facile a comprendersi, fra, per esempio, il segno zodiacale dell'« Ariete » e la Terra. Ma se Sole, Saturno e Mercurio si trovano situati in modo, che a chi guardi dalla Terra appaiano nel segno dell'Ariete, essi esercitano un'azione diversa di quando sono situati in modo da essere visti nel segno del Leone. L'azione dunque che ci proviene dal cosmo, per esempio, dai singoli pianeti, è diversa, secondo che questi ultimi coprano questo o quel segno dello zodiaco. Nell'anima umana ci riesce anche più facile di riconoscere l'influenza di questi dodici segni dello zodiaco spirituale. Vi sono anime, che tendono, in certo qual modo, ad accogliere ogni influenza sulla configurazione della loro vita interiore, sulla direzione scientifica, filosofica o altra dello spirito, in guisa da lasciarsi, per così dire, illuminare interiormente dall'« idealismo ». Altri si lasciano illuminare nell'anima dal materialismo, altri dal sensismo. Non si è sensista, materialista, spiritualista o pneumatista perchè questa o quella concezione è giusta, e se ne può comprendere la giustezza; ma si è pneumatista, spiritualista, materialista o sensista, perchè la propria anima è disposta in guisa da essere illuminata dal corrispondente segno dello zodiaco spirituale. Sicchè in questi dodici segni abbiamo ciò che ci può far penetrare profondamente il modo come sorgano le umane concezioni del mondo, e che ci può far penetrare profondamente le ragioni per le quali gli uomini, da un canto disputano fra di loro sulle conce-

zioni del mondo, ma dall'altro dovrebbero non disputare, bensì piuttosto comprendere quale sia la causa che determina negli uomini le diverse sfumature delle medesime. Se per determinate epoche è nondimeno necessario respingere rigorosamente questo o quell'indirizzo nella concezione del mondo, daremo di ciò ragione nella prossima conferenza. Quanto ho detto finora si riferisce dunque alla « plasmazione » del pensiero umano per opera del cosmo spirituale dei dodici segni dello zodiaco spirituale, che riposano, in certo qual modo, nell'ambiente spirituale che ci circonda.

Ma vi è ancora dell'altro che determina le umane concezioni del mondo, e perchè possiate intenderlo meglio vi esporrò anzitutto quanto segue.

Si può essere animicamente disposti in modo — indipendentemente perfino da quale dei dodici « segni spirituali » illumina l'anima — da potere indicare questa disposizione psichica, che si esprime nell'intiera configurazione della concezione del mondo di quell'anima, come « Gnosi ». Si può essere uno « gnostico ». Si è uno gnostico, quando si ha tendenza a imparare, a conoscere le cose del mondo, per mezzo di determinate forze cognitive giacenti nell'anima stessa — e non per mezzo dei sensi o alcunchè di simile. — Si può essere uno gnostico — e, per esempio, avere al contempo una certa inclinazione a lasciarsi illuminare dalla figura zodiacale spirituale che abbiamo indicata qui come « spiritualismo ». Si potrà allora, con la propria gnosi, lumeggiare profondamente i rapporti dei mondi spirituali. Si può però essere anche, per esempio, uno gnostico dell'idealismo; si avrà in tal caso speciale disposizione a vedere chia-

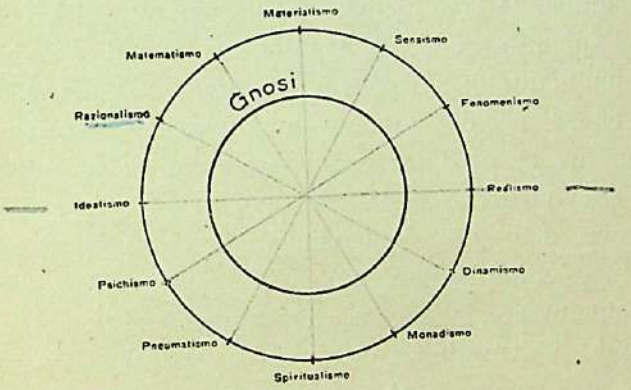
ramente gl'ideali dell'umanità e le idee del mondo. La differenza esiste del resto tra uomo e uomo anche riguardo all'idealismo che ambedue possono avere. Uno di essi può essere un sognatore idealista, che dice sempre di essere idealista e sempre ha in bocca la parola « ideale », « ideale », « ideale », ma non conosce molti ideali; che non ha la capacità di evocare veramente con contorni precisi e con visione interiore degli ideali dinanzi all'anima. Questo tale si differenzia dall'altro, il quale non parla soltanto di ideali, ma sa prospettarsi gl'ideali dinanzi all'anima come un quadro dipinto in modo preciso. Quest'ultimo, che afferra l'idealismo interiormente in modo concreto, che lo afferra altrettanto intensivamente quanto si afferrano con la mano le cose esteriori, è, nel campo dell'idealismo, uno « gnostico ». Si potrebbe anche dire: egli è sopratutto uno gnostico, ma si lascia illuminare specialmente dal segno zodiacale spirituale dell'idealismo.

Vi sono uomini, i quali si lasciano illuminare con speciale forza dal segno corrispondente alla concezione del mondo del realismo, ma che attraversano il mondo in guisa, che dall'intiero loro modo di sentire il mondo, di porglisi di fronte, possono agli altri uomini dire molto, moltissimo di questo mondo stesso. Essi non sono nè idealisti, nè spiritualisti, sono dei comunissimi realisti. Essi sono in grado di sentire con vera finezza ciò che è attorno a loro nella realtà esteriore; sono sottilmente sensibili alle peculiarità delle cose. Essi sono gnostici, veri gnostici, ma gnostici del realismo. Vi sono siffatti gnostici del realismo, e talvolta gli spiritualisti o gli idealisti non sono affatto gnostici del realismo. Pos-

siamo perfino trovare persone, che si chiamano buoni teosofi, le quali attraversano una galleria di quadri senza averne compreso nulla; mentre altre, che non sono affatto teosofi, ma sono gnostici del realismo, ce ne sanno parlare in modo infinitamente interessante per il fatto, che con l'intiera loro personalità sono in contatto con tutta la realtà delle cose. E quanti mai teosofi vanno in mezzo alla natura e non sanno abbracciare con l'anima la grande elevatezza e grandiosità di essa, essi non sono gnostici del realismo. — Vi sono dunque degli gnostici del realismo — vi sono anche degli gnostici del materialismo; questi sono certo degli gnostici strani. Ma proprio nel medesimo senso come si è gnostico del realismo, si può essere gnostico del materialismo; ma questi sono gli uomini che hanno senso, sentimento e sensazione soltanto per tutto ciò che è sostanza, che cercano di imparare a conoscere le sostanze per mezzo del contatto immediato — come il cane che annusa le sostanze e impara in tal modo a conoscerle intimamente, e che riguardo alle cose materiali è veramente un eccellente gnostico. Si può essere gnostico per tutti i dodici segni delle concezioni del mondo. Vale a dire, che se vogliamo raffigurarci la gnosi giustamente, dobbiamo disegnare un circolo, e fare in modo che l'intiero circolo ci significhi: che la gnosi può percorrere tutti i dodici segni delle concezioni del mondo; come un pianeta percorre i dodici segni dello zodiaco, così la gnosi può percorrere tutti i dodici segni delle concezioni del mondo.

Indubbiamente la gnosi offrirà i maggiori vantaggi per la salute delle anime, quando la disposizione gnostica dell'anima venga volta allo spiritualismo. Si potrebbe

dire, che la gnosi sta nello spiritualismo veramente a casa sua. Là essa si trova veramente in casa *propria*. È fuori di casa sua quando sta negli altri segni delle concezioni del mondo. Logicamente non si è giustificati a dire non potervi essere alcuna gnosi materialistica.



I pedanti in fatto di concetti e di idee si cavano d'impaccio più facilmente in simili questioni che non i logici sani, i quali vedono le cose alquanto più complicate. Si potrebbe dire, per esempio: non voglio chiamare « gnosi » se non ciò che penetra nello « Spirito ». Questa è una definizione arbitraria, altrettanto arbitraria come se qualcuno dicesse: ho visto finora delle mammole soltanto in Austria, chiamo dunque « mammole » soltanto ciò che cresce in Austria e ha colore violetto, e null'altro. È altrettanto impossibile di dire logicamente, che la gnosi esiste soltanto nel segno della concezione del mondo dello spiritualismo; perchè la gnosi è un pianeta che percorre i segni zodiacali dello Spirito.

Vi è un altro atteggiamento verso la concezione del mondo. Dico « atteggiamento », mentre altrove ho parlato di « segni »; negli ultimi tempi si è creduto d'imparare a conoscere questo secondo atteggiamento verso la concezione del mondo alla leggiera, (ma quanto difficile è anche qui questa leggerezza), perchè esso è stato sostenuto nel segno dello zodiaco spirituale dell'idealismo per l'appunto da Hegel. Ma questo modo di considerare il mondo, questo speciale atteggiamento di Hegel verso la concezione del mondo non deve necessariamente, come nel caso di lui, essere soltanto nel segno dello zodiaco spirituale dell'Idealismo, ma può a sua volta percorrere tutti i segni zodiacali. È, verso la concezione del mondo, l'atteggiamento del Logicismo. Esso consiste principalmente in questo, che l'anima può porsi in condizione di avere in sè, presenti, veri pensieri, concetti e idee, e di avere in sè questi pensieri e queste idee presenti *in modo*, che l'anima passi da un concetto o da un pensiero all'altro, alla stessa guisa come, guardando un organismo, si passa dall'occhio al naso e alla bocca, e si considera tutto ciò come parte di un unico complesso; e questo è il caso di Hegel, per il quale tutti i concetti che egli può abbracciare si coordinano in un grande organismo concettuale. Questo è un organismo concettuale logico. Hegel era semplicemente in grado di ricercare e di accogliere tutto quanto può trovarsi nel mondo in fatto di pensiero, di allineare i pensieri l'uno accanto all'altro e di formare un organismo: Logicismo! Si può sviluppare il logicismo come ha fatto Hegel nel segno zodiacale dell'idealismo; lo si può sviluppare come *Fichte* nel segno zodiacale dello psichismo e lo si può

sviluppare in altri segni dello zodiaco spirituale. Il logicismo a sua volta è qualcosa che percorre come un pianeta i segni dello zodiaco, che passa circolarmente per i dodici segni dello zodiaco spirituale.

Una terza disposizione dell'anima che forma delle concezioni del mondo, la possiamo studiare, per esempio, in *Schopenhauer*. Mentre l'anima di Hegel, quando egli contempla il mondo, è disposta in modo, che tutto ciò che nel mondo è « concetto » si palesa in essa come logicismo, Schopenhauer, invece, per la speciale disposizione della propria anima, accoglie in essa tutto ciò che v'ha di *volitivo*. Sono volitive per lui le forze della natura, la durezza della pietra e così di seguito. Tutto ciò che è realtà diviene per lui « volontà ». Il che deriva dalla speciale disposizione della sua anima. Ora una tale concezione del mondo come volontà, una siffatta disposizione a concepire il mondo come volontà, la si può considerare a sua volta come un pianeta, che percorra tutti i dodici segni dello zodiaco spirituale. Chiamerei questo atteggiamento verso la concezione del mondo *volontarismo*. È un terzo atteggiamento verso la concezione del mondo. Schopenhauer era volontarista, e nella sua anima era precipuamente costituito in modo, da trovarsi esposto al segno dello zodiaco spirituale dello « psichismo ». Così nacque la peculiare metafisica della volontà di Schopenhauer: Volontarismo nel segno dello zodiaco spirituale dello psichismo. Supponiamo che qualcuno sia volontarista e specialmente incline al segno zodiacale spirituale del monadismo. Questi allora non porrebbe a base del mondo, come Schopenhauer, un'anima unitaria, che effettivamente è « vo-

lontà », ma porrebbe a base del mondo molte « monadi », che sarebbero però esseri volitivi. Questo mondo del volontarismo monadologico è stato sviluppato nel modo più bello, più intelligente, e — vorrei dire — più profondo dal filosofo poeta austriaco *Hamerling*. In qual modo è sorta la dottrina singolare che si trova nell'« Atomismo della volontà » di Hamerling? È sorta per il fatto, che l'anima di lui era disposta « volontaristicamente » e che egli si è principalmente esposto al segno dello zodiaco spirituale del « Monadismo ». Se avessimo tempo, potremmo citare degli esempi per ogni atteggiamento psichico in ciascuno dei segni dello zodiaco. Esistono tutti nel mondo.

Uno speciale atteggiamento psichico è quello, che non è affatto incline a pensare, o a riflettere se dietro ai fenomeni vi sia ancora questo o quello, come fa, per esempio, l'atteggiamento gnostico, o quello idealistico o quello volontarista, ma che dice semplicemente: io voglio inserire nella mia concezione del mondo ciò che mi si presenta nel mondo stesso, ciò che mi si palesa, ciò che mi si manifesta esteriormente. Questo atteggiamento a sua volta si può avere in tutti i campi, vale a dire attraverso a tutti i segni dello zodiaco spirituale. Lo si può avere da materialista, prendendo soltanto ciò che ci si presenta esteriormente, e lo si può avere anche da spiritualista. Non ci si cura di cercare una speciale connessione dietro ai fenomeni, ma si lascia che le cose ci vengano incontro e si aspetta ciò che ci viene offerto. Tale atteggiamento dell'anima si può chiamare *Empirismo*. L'empirismo è un atteggiamento dell'anima che accoglie semplicemente l'esperienza, quale ci si offre. Si

può essere empiristi e basare la propria concezione del mondo sull'esperienza, stando in ciascuno dei dodici segni dello zodiaco spirituale. L'empirismo è la quarta disposizione dell'anima che può percorrere tutti i dodici segni dello zodiaco spirituale.

Si può parimenti sviluppare nei riguardi della concezione del mondo un atteggiamento dell'anima che non si contenti di ciò che risulta dall'esperienza che così ci viene incontro, dalle vicende alle quali si è esposti, come è il caso con l'empirismo; ci si può dire invece — cioè, si può sentire come una necessità interiore la seguente disposizione psichica: — « l'uomo è collocato nel mondo; egli sperimenta nella propria anima qualcosa del mondo che non può sperimentare esteriormente; allora soltanto il mondo svela i suoi segreti. Se ci si guarda attorno, non si vede ciò che il mondo contiene di segreti ». Con tale atteggiamento dell'anima, si può dire spesso: « a che mi serve la gnosi che faticosamente si sforza di elevarsi a una specie di visione?... Tanto, le cose del mondo esteriore, delle quali si ha la visione, non ci possono rivelare il vero. Quale aiuto mi dà il logicismo per arrivare a una concezione del mondo?... Nel logicismo non si esprime l'essere del mondo. A che serve speculare sulla volontà?... Ciò non fa che distogliere lo sguardo dalle profondità della propria anima. E in queste profondità non si penetra con lo sguardo quando l'anima vuole, ma per l'appunto soltanto quando essa si abbandona *priva di volontà* ». Anche il volontarismo dunque non è l'atteggiamento dell'anima di cui intendo qui parlare, e neppure l'empirismo, il semplice guardare e ascoltare ciò che l'esperienza, la vita ci dà; ma è un cercare

interiormente, quando l'anima è divenuta tranquilla, come il Dio si accenda nell'anima. Notate: questo atteggiamento dell'anima può chiamarsi *Misticismo*. E di nuovo si può essere mistici in ciascuno dei dodici segni dello zodiaco spirituale. Non è certo particolarmente propizio a chi è mistico il segno del materialismo, cioè il fatto di non sperimentare interiormente la spiritualità, ma soltanto la materialità. Mistico del materialismo è infatti veramente colui che si è acquistato un senso specialmente raffinato, per esempio, per la diversa condizione in cui ci si trova a seconda che si assorbe questa o quella sostanza. È tutt'altra cosa, per esempio, assorbire il succo di una pianta, o quello di un'altra pianta — e aspettare l'effetto che ne risulta nell'organismo. Ci si immedesima così nella propria esperienza con la materia, si diventa mistici della materia. Può perfino avvenire, che questo possa diventare un « risveglio » per la vita, un risveglio tale, da farci rintracciare in quale modo l'una o l'altra sostanza, proveniente da questa o da quella pianta, operi specialmente sull'organismo; perchè una agirà in special modo su quest'organo e un'altra su quello. E così essere « mistico del materialismo » è una condizione necessaria per l'investigazione delle singole sostanze, della forza terapeutica di esse. Si osserva ciò che le sostanze operano nell'organismo. — Si può essere mistici del mondo delle sostanze, si può essere mistici dell'idealismo. Un idealista comune o un idealista gnostico non è un « mistico » dell'idealismo. È mistico dell'idealismo chi ha, sopra ogni altra cosa, la possibilità nella propria anima, di attingere gl'ideali dell'umanità da fonti nascoste nella sua interiorità, di sentirli come

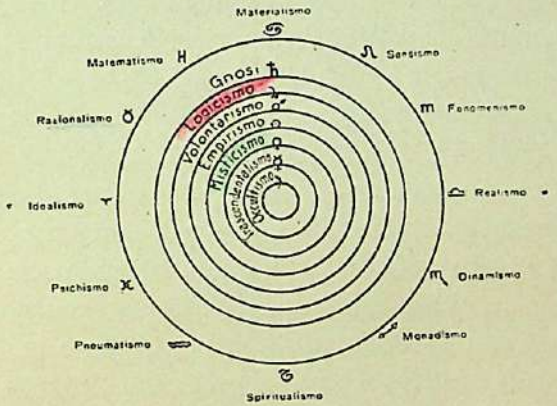
un elemento interiore divino e di porseli come tale dinanzi all'anima. Un mistico dell'idealismo è, per esempio, *Maestro Eckhart*.

Ora l'anima può essere disposta in modo da non potere accorgersi di ciò che affiora dalla sua interiorità, e che appare come la vera intima soluzione degli enigmi cosmici; quest'anima invece può essere disposta in modo da dire a sè stessa: « sì, nel mondo vi è alcunchè dietro a tutte le cose così come dietro alla mia propria personalità ed entità, per quel tanto che io posso percepire questa entità. Ma io non posso essere un mistico. Il mistico crede che ciò si riversi dentro alla sua anima; io non lo sento riversarsi nella mia anima, sento soltanto che esso vi deve essere, ma fuori ». Con questo atteggiamento dell'anima si presume che al di fuori dell'anima nostra, e di ciò che essa può sperimentare, vi sia l'essenza delle cose; ma non si presume che questa essenza possa entrare nell'anima stessa, come presume il mistico. A questo modo si è — questo forse è il termine che meglio fa al caso — « Trascendentalista ». Si ritiene che l'essenza delle cose sia trascendente, ma che non entri nell'anima, come crede il mistico: — *Trascendentalismo*. L'atteggiamento del trascendentalista è tale, che egli sente: quando io percepisco le cose, l'essenza delle cose mi si avvicina; la percezione sola non è tale essenza. L'essenza sta dietro, ma si avvicina all'uomo.

Ora, l'uomo con le sue percezioni, con tutte le forze cognitive ch'egli ha in lui, può, in certo qual modo, « allontanare » l'essenza delle cose più ancora di quanto non faccia il trascendentalista. Si può dire: per la forza cognitiva esteriore umana l'essenza delle cose non è

insomma *raggiungibile*. Il trascendentalista dice: « se col tuo occhio vedi rosso o azzurro, ciò che così vedi come rosso e azzurro non è l'essenza delle cose; essa sta dietro. Devi servirti dei tuoi occhi, allora penetri vicino all'essenza delle cose; essa vi sta dietro. Quest'atteggiamento dell'anima di cui ora intendo parlare, non vuol vivere nel trascendentalismo. No, anzi dice: « per quanto si sperimenti il rosso o l'azzurro, o questo o quel colore, tutto ciò non esprime l'essenza delle cose; questa sta nascosta dietro. Là, dove io percepisco, non v'ha contatto con l'essenza delle cose ». Chi parla così, parla in modo analogo a quello che è consueto a noi, i quali ci poniamo del tutto dal punto di vista che nella parvenza sensibile esteriore, nella Maja, non si esprime l'essenza delle cose. Saremmo trascendentalisti se dicessimo: « attorno a noi si distende il mondo e questo mondo esprime ovunque l'essenza ». Questo, non lo diciamo. Noi diciamo: « questo mondo è *Maja* e occorre cercare l'interiorità delle cose in altro modo che non siano l'esteriore percezione dei sensi e gli ordinari mezzi di conoscenza: *Occultismo*, la disposizione animica dell'occultismo! ». Ancora una volta, si può essere occultista in ciascuno dei segni dello zodiaco spirituale. Si può perfino essere occultista del materialismo. Difatti gli attuali investigatori della natura più ragionevoli sono tutti occultisti del materialismo; poichè essi parlano di « atomi ». Se però essi non sono irragionevoli, non verrà loro mai in mente di affermare, che ci si possa, con un « metodo » qualsiasi, avvicinare all'atomo. L'atomo rimane nell'occulto. Essi però non amano di essere chiamati « occultisti », ma lo sono nel pieno senso della parola.

Altre concezioni del mondo oltre queste sette qui segnate non vi possono essenzialmente essere, sono possibili soltanto delle transizioni dall'una a l'altra. Così non dobbiamo soltanto distinguere dodici diverse sfumature di concezioni del mondo che ci si presentano statica-



mente; ma in ciascuna di queste sfumature di concezioni del mondo è possibile un particolarissimo atteggiamento dell'anima dell'uomo. Da questo vedete quanto possa essere straordinariamente svariata la concezione che del mondo hanno le diverse personalità umane. Si può particolarmente sviluppare ciascuno di questi sette atteggiamenti verso la concezione del mondo, ma ognuno di essi, a sua volta, unilateralmente nell'una o nell'altra sfumatura. Quello che io qui ho disegnato ha effettivamente, nel campo dello spirituale, la sua corrispondenza in ciò che esteriormente nel mondo è il rapporto fra i segni dello zodiaco e i pianeti, dei quali abbiamo spesso

parlato nella scienza dello Spirito come dei sette noti pianeti; si ha così un'immagine, quasi un'immagine esteriore — che non abbiamo creata noi, ma che si trova nel Cosmo — dei rapporti fra i nostri sette atteggiamenti verso la concezione del mondo e le nostre dodici sfumature della medesima. E si ha un senso giusto di quest'immagine se la si sente nel modo seguente.

Si cominci con l'idealismo, designando questo come il segno zodiacale spirituale dell'« Ariete »; si designino similmente il razionalismo come il « Toro », il matematismo come i « Gemelli », il materialismo come il « Cancro », il sensismo come il « Leone », il fenomenismo come la « Vergine », il realismo come la « Bilancia », il dinamismo come lo « Scorpione », il monadismo come il « Sagittario », lo spiritualismo come il « Capricorno », il pneumatismo come l'« Acquario », il psichismo come i « Pesci ». I rapporti fra i singoli segni zodiacali, nei riguardi della materialità esteriore spaziale, esistono effettivamente pure nel campo dello Spirito fra le sfumature di queste concezioni del mondo. E i rapporti in cui i singoli pianeti da noi indicati vengono a trovarsi durante i loro giri lungo lo zodiaco, corrispondono ai rapporti in cui vengono a trovarsi le sette sfumature di concezioni del mondo — ma in modo, che noi possiamo sentire la gnosi come « Saturno », il logicismo come « Giove », il volontarismo come « Marte », l'empirismo come « Sole », il misticismo come « Venere », il trascendentalismo come « Mercurio » e l'occultismo come « Luna ». E perfino in quanto v'ha di più esteriore in queste immagini — ma questo non è il fatto principale; l'importante è che effettivamente i rapporti più profondamente intimi corri-

spondono a questo parallelismo perfino in quanto v'ha di più esteriore — potrete, quando vi sia di che, constatare tali corrispondenze. La luna rimane occulta, invisibile, quando è luna nuova; essa deve prima ricevere la luce, che le viene dal sole, — precisamente così come le cose occulte rimangono occulte, finchè la ricchezza dell'anima non si elevi per mezzo delle meditazioni, concentrazioni, ecc. e non le illumini. L'uomo che passa per il mondo e si affida soltanto al sole, che accoglie soltanto ciò che il sole illumina, è empirista. Chi si ferma a riflettere su ciò che il sole illumina, e conserva ancora i suoi pensieri dopo che il sole è « tramontato », non è più empirista, perchè non fa più assegnamento sul sole. Il « sole » è il simbolo dell'empirismo. Su tutto ciò potrei ancora dilungarmi, ma non disponiamo che di quattro ore per questo argomento importante e per il momento converrà lasciare a voi di arrivare, per mezzo dei vostri pensieri o di altre vostre investigazioni, a scoprire dei rapporti più precisi, che del resto non sono difficili a trovare, ora che è stato dato lo schema.

Nel mondo pur troppo succede spesso, che gli uomini poco tendono alla plurilateralità. Veramente, se si prende sul serio la verità, occorrerebbe potersi rappresentare nell'anima le dodici sfumature delle concezioni del mondo e occorrerebbe conoscere in parte per esperienza propria: come sperimenta lo gnostico? come sperimenta il logicista? come il volontarista? come l'empirista? come il mistico? come il trascendentalista, e come sperimenta l'occultista?

In ultima analisi, ognuno deve passare a guisa di prova per queste sfumature, se vuole penetrare vera-

mente nei segreti del mondo nel senso dell'indagine spirituale. E se anche ciò che è esposto nel libro « Come si consegue la conoscenza dei mondi spirituali » non si applica precisamente al nostro caso, non pertanto in esso si trova descritto, sebbene da altri punti di vista, ciò che ci può condurre in quelle singole disposizioni d'animo che qui abbiamo indicate come disposizione « gnostica », disposizione di « Giove », ecc.

Nel mondo succede spesso che l'uomo è tanto unilaterale da trovarsi esposto a un solo segno zodiacale, o a una sola disposizione d'animo, e proprio gli uomini eminenti nel campo delle concezioni del mondo hanno pur troppo spesso questa unilateralità. Così, per esempio, Hamerling è assolutamente un monadista volontarista o un volontarista monadologico, Schopenhauer è completamente uno psichico volontarista. Proprio i grandi uomini hanno, per così dire, l'anima loro atteggiata in modo, che la loro disposizione planetaria verso la concezione del mondo si trova in una costellazione spirituale ben determinata. Gli altri uomini si adattano molto più facilmente ai cosiddetti diversi « punti di vista ». Ma può anche succedere, che degli uomini siano, in certo qual modo, stimolati alle loro concezioni del mondo, a ciò che essi si erigono come tali, da parte diverse. Così, per esempio, può succedere che qualcuno sia un buon logicista, ma che il suo atteggiamento di logicista stia nel segno zodiacale spirituale del Sensismo; egli può essere al contempo un buon empirico, ma il suo atteggiamento empirista sta nel segno zodiacale del Matematismo. Questo può succedere, e in tal caso ci si crea una ben determinata immagine della concezione del mondo. Attual-

mente abbiamo per l'appunto questa immagine della concezione del mondo; essa è sorta perchè qualcuno ha il suo sole, parlando ora spiritualmente, nei Gemelli e il suo Giove nel Leone; si tratta di *Wundt*. E si comprenderà in ogni punto tutto ciò che si affaccia nella letteratura filosofica di Wundt, se si è penetrati dietro al segreto della speciale configurazione della sua anima.

È soprattutto favorevole il caso di un uomo, che abbia veramente sperimentato per via di esercizio le diverse disposizioni animiche — occultismo, trascendentalismo, misticismo, empirismo, volontarismo, logicismo, gnosi — così da potersele evocare e quasi sentire tutte insieme nella loro azione, e che le ponga poi tutte in una volta — nella sola costellazione del fenomenismo, della Vergine. Allora veramente, con grandiosità tutta speciale, gli sorge dinanzi come con apparenze fenomeniche ciò che può svelargli in modo straordinario il contenuto della concezione del mondo. Se allo stesso modo si pongono successivamente le singole disposizioni verso la concezione del mondo in rapporto con un altro segno zodiacale, il risultato è buono. In molte perciò delle antiche scuole misteriosofiche, perchè i discepoli potessero più facilmente penetrare nel mondo, si suscitava loro quell'atteggiamento per l'appunto che or ora ho designato dicendo, che, in certo qual modo, tutti i pianeti animici stanno nel segno zodiacale spirituale della Vergine. Essi accoglievano i fenomeni, ma li comprendevano « gnosticamente »; essi erano in condizione di arrivare dietro ai fenomeni del pensiero; non sentivano la « volontà » grossolanamente (ciò che avverrebbe soltanto quando la disposizione animica del volontarismo fosse

posta nello Scorpione) ecc. Insomma: è dalla configurazione stellare, determinata da un canto dalle disposizioni animiche verso la concezione del mondo che rappresentano l'elemento planetario, e dall'altro dalle sfumature di tali concezioni, che costituiscono l'elemento dello zodiaco spirituale, che viene suscitata quella che l'uomo porta per il mondo in una qualsiasi sua incarnazione come « propria concezione del mondo stesso ».

A questo tuttavia va aggiunto ancora dell'altro. Ed è, che queste concezioni del mondo — le cui sfumature sono già molte, se considerate tutte le combinazioni — vengono ancora modificate dal fatto, che possono ricevere tutte una ben determinata « tonalità ». Ma in questo campo della tonalità non abbiamo da fare che tre distinzioni. Tutte le concezioni del mondo, tutte le combinazioni che si formano nel modo che abbiamo detto, possono alla loro volta sorgere in tre maniere diverse. In primo luogo possono essere *teistiche*, di guisa che a ciò che sorge nell'anima come tonalità dovrò dare il nome di *Teismo*. Possono essere tali, che in opposizione al « teismo » si debba chiamare la relativa tonalità animica « Intuizionismo ». Il « Teismo » nasce quando l'uomo, per trovare il suo Dio, si attiene a tutto ciò che è *esteriore*, quando egli cerca il suo Dio in quel che sta fuori. L'antico monoteismo ebraico era principalmente una concezione « teistica » del mondo. L'intuizionismo nasce, quando l'uomo cerca la sua concezione del mondo principalmente per mezzo di ciò che s'illumina intuitivamente nella sua interiorità. Oltre di queste due v'ha ancora una terza tonalità, cioè il *Naturalismo*. Queste tre tonalità animiche si trovano anche riprodotte nel mondo

esteriore del cosmo; e si comportano nell'anima umana precisamente come « sole » « luna » e « Terra », di guisa che il teismo corrisponde al sole — al sole concepito ora come stella fissa, — l'intuizionismo corrisponde alla luna e il naturalismo alla Terra. L'uomo — riferiamo ora ciò che qui abbiamo singolarmente indicato come « sole », « luna » e « Terra » al campo spirituale — che trascende le parvenze del mondo e dice: « quando guardo fuori mi si manifesta in tutto il Dio che riempie il mondo », — l'uomo terrestre, dunque, che si erge quando viene sotto l'azione dei raggi solari è « teista ». L'uomo, il quale non trascende i processi della natura, ma si ferma ai singoli fenomeni — così come chi non eleva mai il suo sguardo al sole, ma guarda soltanto ciò che il sole gli procura sulla terra è « naturalista ». Chi cerca ciò che v'ha di meglio per farlo fiorire secondo le sue intuizioni, è come colui che decanta la luna, e può paragonarsi al poeta intuitivo, stimolato nell'anima dal mite argenteo splendore lunare. Così come si può mettere la luce lunare in relazione con la « fantasia », si deve anche mettere l'occultista, l'intuizionista, come qui è inteso, in rapporto con la luna.

Vi è ancora un caso speciale. Esso esiste certo soltanto in un unico elemento, quando l'uomo si attiene, in certo qual modo, completamente nei riguardi di tutte le concezioni del mondo, soltanto a ciò che può sperimentare *su* di sè, o *attorno* a sè, o *in sè stesso*; questo è l'*Antropomorfismo*. Esso corrisponde al caso, in cui si considera la Terra come tale, prescindendo dal fatto che essa è contornata dal sole, dalla luna e da altro. Come possiamo contemplare la Terra solo per sè stessa, così

anche nei riguardi delle concezioni del mondo possiamo non tener conto di altro all'infuori di ciò che come uomini troviamo in noi. Allora sorge l'antropomorfismo tanto diffuso nel mondo. Se si va al di là di ciò che l'uomo è, così come per spiegare la comparsa della Terra bisogna risalire al sole e alla luna, — ciò che la scienza attuale non fa, — si arriva a dovere riconoscere come giustificate l'una accanto all'altra, le tre tonalità: teismo, intuizionismo e naturalismo. Perchè non è attenendosi a *una* di queste tonalità, ma lasciandole risuonare insieme armonicamente che si ha ciò che corrisponde alla verità. E come la nostra ristretta corporeità, col sole, la luna e la Terra viene a sua volta messa nel giro dei sette pianeti, così la concezione del mondo che segue l'antropomorfismo, è collocata in ciò, che può venire come risonanza armonica dal teismo, dall'intuizionismo e dal naturalismo — e questo complesso a sua volta in ciò che può venire come risonanza armonica dai sette atteggiamenti dell'anima; e questi sette atteggiamenti animici prendono le loro sfumature secondo i dodici segni dello zodiaco.

Vedete, calcolando dal nome — anzi calcolando soltanto dai nomi *non* è vera *una* sola concezione del mondo, ma ne sono giustificate

$$12 + 7 = 19 + 3 = 22 + 1 = 23.$$

Segue Z. Pianeti

Abbiamo ventitre nomi giustificati per concezioni del mondo. Ma può sorgere ancora tutto il resto per il fatto, che i corrispondenti pianeti percorrono i dodici segni dello zodiaco. Cercate ora, da ciò che è stato spiegato, di mettervi in grado di sentire il compito che incombe

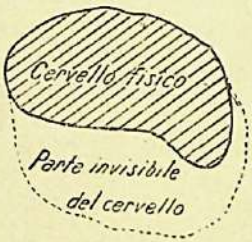
alla scienza dello Spirito di *stabilire la pace* fra le diverse concezioni del mondo; pace basata sul fatto di riconoscere che le suddette concezioni sono spiegabili sotto un certo rapporto scambievolmente per la reciproca azione delle une su le altre, ma che da *sole* non possono condurre nell'intimo della verità, finchè rimangono unilaterali; e che bisogna invece, in certo qual modo, sperimentare interiormente in sè stessi il grado di verità di ognuna di esse concezioni, per potere veramente — diciamolo pure — venire a capo della verità. Come potete pensare il cosmo fisico, lo zodiaco, il sistema planetario, sole, luna e Terra (tutti e tre insieme), o la Terra (da per sè), così potete pure pensare un universo spirituale: antropomorfismo — teismo, intuizionismo — naturalismo — gnosi, logicismo — volontarismo — empirismo — misticismo — trascendentalismo, occultismo — e tutto ciò attraverso ciascuno dei dodici segni dello zodiaco spirituale. Tutto questo esiste! ma esiste spiritualmente. Per quanto è vero che il cosmo fisico esiste spiritualmente, altrettanto è vero che anche questo *esiste spiritualmente.*

In quella metà del cervello, che l'anatomista trova, e della quale si può dire che essa ha forma semisferica, operano principalmente quelle influenze del cosmo spirituale che emanano dalle sfumature *superiori.* All'incontro vi è una parte invisibile del cervello che è visibile soltanto quando si contempla il corpo eterico; essa subisce principalmente l'influenza della parte *inferiore* del cosmo spirituale[1]. Ma come è questa influenza? —

---

(1) Vedi schema a pag. 72.

Diciamo che qualcuno abbia il suo logicismo posto nel sensismo, che il suo empirismo stia nel matematismo; ciò che allora così viene creato determina delle forze che agiscono nel suo cervello e quella parte superiore di esso è particolarmente attiva e predomina sulle altre. Innumerevoli sfumature di attività del cervello vengono a crearsi per il fatto che il cervello, per così dire,



« nuota » nel cosmo spirituale e che le forze agiscono in questa guisa in esso come abbiamo per l'appunto descritto. Vi sono veramente tante varietà di cervelli umani per quante ve ne *possono* essere secondo le combinazioni che risultano da questo cosmo spirituale. Ciò che vi è nella parte inferiore del cosmo spirituale non agisce neppure sul cervello fisico, ma agisce sul *cervello eterico*.

Se si parla di *tutto* questo, la migliore impressione che se ne possa ricevere è quella di dire: che si schiude il sentimento dell'*infinito del mondo*, della qualità grandiosa del mondo, della possibilità che come uomo si possa esistere in questo mondo in una infinita varietà! Veramente, se consideriamo solo questo, possiamo dire:

non è davvero necessario che si possa essere diversi nelle varie incarnazioni che dobbiamo vivere sulla Terra. E si può essere anche convinti, che chi consideri il mondo a quel modo trova, per l'appunto per virtù di siffatta considerazione del mondo, di dover dire: ah, quanto è ricco, quanto è grandioso il mondo! Quale felicità di prender parte sempre maggiormente, sempre di più, in modi sempre più varii — alla sua esistenza, alle sue attività, alle sue finalità.

QUARTA CONFERENZA

Berlino, 23 gennaio 1914.

Ci siamo occupati delle possibili sfumature delle concezioni del mondo, degli atteggiamenti verso le medesime, ecc. che possono trovar posto nell'anima umana, e poichè non posso veramente rilevare che alcuni singoli punti di vista dal vasto campo di questo argomento, vorrei fare emergere con un particolare esempio *uno* di tali punti di vista.

Supponiamo che un uomo si presenti nel mondo in modo da contenere fra le sue disposizioni le speciali forze che lo destinano a lasciare agire su di sè la sfumatura della concezione del mondo dell'*Idealismo*. Dico dunque, che egli rende attiva in sè la sfumatura della concezione del mondo dell'idealismo, la eleva — supponiamo sempre — in tal modo a fattore *dominante* della sua vita interiore, fattore che, in certo qual modo, ha tendenza all'idealismo e viene alimentato dalle sue forze; nella sua anima viene volto all'idealismo quell'atteggiamento verso la concezione del mondo che ho indicato ieri come misticismo, come atteggiamento animico di Venere. Si direbbe perciò, volendosi servire dei

simboli dell'astrologia: che la costellazione spirituale di un uomo siffatto è nelle sue disposizioni spirituali quella di Venere in Ariete.

Faccio notare espressamente, a scanso di equivoci, che queste costellazioni hanno bensì nella vita dell'uomo importanza molto maggiore delle costellazioni dell'oroscopo esteriore, ma che in ordine alla nascita non coincidono con l'oroscopo esteriore. Perchè succede, che l'influenza intensificata che viene esercitata sopra una anima umana per il fatto che il misticismo sta nel segno dell'idealismo, — che questa influenza aspetta quel momento propizio, in cui possa aver presa sull'anima, per attingere più vigorosamente ciò che può derivare dalla posizione del misticismo nel segno dell'idealismo. Non occorre che queste influenze, le quali diventano attive per il fatto che il misticismo sta nel segno dell'idealismo, comincino a farsi valere proprio fin dalla nascita; la loro efficienza può esplicarsi prima della nascita, o anche dopo. Insomma, viene atteso il momento, che secondo l'interiore organica configurazione meglio si presti per introdurre e regolare nell'organismo umano quelle disposizioni.

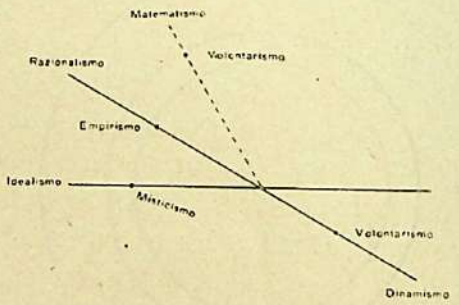
La ordinaria nascita astrologica non entra qui in considerazione. Ma si può dire, che una determinata anima abbia disposizione tale che, considerata spiritualmente, corrisponda alla posizione di Venere nell'Ariete, del misticismo nel segno dell'idealismo. Le forze però che sorgono in tal modo, non perdurano durante tutta la vita. Esse si modificano: cioè l'uomo passa sotto altre influenze, sotto altri segni dello zodiaco spirituale; e anche per altre disposizioni psichiche. Supponiamo che

un uomo si modifichi in modo, da arrivare durante il corso della sua vita alla disposizione animica dell'empirismo, che il misticismo sia, in certo qual modo, progredito fino all'*empirismo*, e che quest'ultimo sia nel segno del *razionalismo*. Vedete, come ieri ne ho tracciato il disegno [1] nel quadro simbolico, partendo dall'interiore verso l'esteriore, l'empirismo si trova collocato accanto al misticismo, come il Sole a Venere. L'anima è progredita nei riguardi dell'atteggiamento verso l'empirismo e si è collocata al contempo nel segno del razionalismo. Nella vita dell'anima questo fatto si esprime con una modificazione della sua concezione del mondo. Ciò che essa ha prodotto, specialmente forse, se era una personalità particolarmente forte allorquando aveva il misticismo nel segno dell'idealismo, essa lo modificherà, lo farà passare in un'altra sfumatura di concezione del mondo. Essa giudicherà e parlerà diversamente, se a questo modo la disposizione verso la concezione del mondo dal misticismo è passata nell'empirismo e questo si è collocato nel segno del razionalismo. Da quanto però appunto ho esposto potete subito rilevare, che le anime umane possono avere tendenza a modificare il segno e la disposizione della loro concezione del mondo. Per queste anime la tendenza a modificarsi è, in certo qual modo, già stabilita. Supponiamo che l'anima in questione voglia nella vita attuare questa tendenza più oltre. Essa vuole procedere dall'empirismo alla successiva disposizione dell'anima, al *volontarismo*; e se essa procedesse in pari modo nei segni zodiacali penetrerebbe

(1) Vedi schema nella terza conferenza a pag. 63.

nel « matematismo ». Passerebbe allora a una concezione del mondo che nella seguente figura simbolica devia di un angolo di 60 gradi dalla prima linea, dove il misticismo stava nel segno dell'idealismo; un'anima siffatta, nel corso di una medesima incarnazione, esprimerebbe in tal caso una costruzione del mondo intrisa di volontà e fondata sulla volontà.

Ci si palesa qui però un fatto — e vi prego di osservare come vi svolgerò ora l'argomento; ci si palesa il fatto che due cotali costellazioni esistenti nell'anima si disturbano con l'andare del tempo, esercitano un'influenza sfavorevole l'una sull'altra quando si trovano fra loro



a un angolo di 60 gradi. Nell'astrologia fisica questo costituisce una costellazione « favorevole »; nell'astrologia spirituale questa cosiddetta « posizione sestile », non è favorevole. Questo viene ad esprimersi in quanto questa ultima posizione — volontarismo nel matematismo — trova un forte ostacolo nell'anima, di guisa da non potersi esplicare, non trovando le disposizioni occorrenti, poichè la persona in quistione non mostra nessuna dispo-

sizione per ciò che il matematismo offre. In ciò si esprime l'aspetto sfavorevole della « posizione sestile ». Questa posizione perciò — volontarismo nel segno del matematismo — non può formarsi. Ne consegue dunque che non viene fatto neppure il tentativo di far procedere la disposizione animica a quel modo. Invece, poichè l'anima in questione non può percorrere ora questa via al volontarismo nel matematismo, essa si ripiega dalla posizione che occupa ora (empirismo nel razionalismo) e cerca una via di uscita, mettendosi in *opposizione* alla direzione che ancora potrebbe mantenere. Un'anima siffatta perciò non procederebbe al volontarismo secondo la linea punteggiata nel disegno, ma si porrebbe col volontarismo in opposizione al suo empirismo. Ne risulterebbe che il volontarismo starebbe in opposizione al razionalismo nel segno del *Dinamismo*. E nel corso della sua vita una tale anima avrebbe come possibile costellazione quella che le farebbe assumere una concezione del mondo fondata sopra una particolare penetrazione di dinamismo di forze nel mondo, permeate di « volontà » — di volontà che si vuole affermare per via di forze. — Nell'astrologia spirituale le cose vanno diversamente che nell'astrologia fisica; in questa l'« opposizione » ha un significato affatto diverso che non nella spirituale. In quest'ultima l'opposizione viene prodotta dal fatto, che l'anima non può andare oltre per una via che è sfavorevole; essa si ripiega collocandosi in opposizione.

Vi ho accennato qui ciò che l'anima di *Nietzsche* ha attraversato nel corso della sua vita. Se cercate di comprenderne il cammino nelle sue prime opere, lo potrete spiegare con la posizione del misticismo nel segno del-

l'idealismo; da questo tempo provengono *La nascita della tragedia*, *David Strauss pensatore e scrittore*, *Dell'utilità e del danno della storia per la vita*, *Schopenhauer come educatore*, *Riccardo Wagner a Bayreuth*. L'anima si fa avanti. Sopravviene una seconda epoca; in questa ricade la creazione di *Cose umane troppo umane*, *Albori*, *La gaia scienza* — prodotti dalla situazione di opposizione. Questi sono scritti, che si basano sulla volontà di potere, sulla volontà intrisa di forze e di potere.

Vedete così che una legge interiore regola, rispetto al cosmo spirituale, il modo come l'uomo sta situato in questo cosmo spirituale. Si può dire, se ci si serve dei simboli dell'astrologia, che ora però hanno un significato diverso: in Nietzsche, a un certo periodo della sua vita, Venere si mostrava in Ariete — egli però, quando questa costellazione, per la sua anima, passò al « Sole nel segno del Toro », non poteva procedere oltre, non poteva arrivare con Marte nel segno dei Gemelli, bensì si ritirò in opposizione, andò dunque con Marte nel segno dello Scorpione. L'ultima fase della vita di Nietzsche è caratterizzata dal fatto, che egli stava con Marte nel segno dello Scorpione. Questa costellazione si può però conservare soltanto, se si penetra in una posizione al di sotto della linea « Idealismo-Realismo » dello schema a pag. 38 della seconda conferenza, quando ci s'immerge in una concezione spirituale del mondo, quale l'occultismo, o altra simile; altrimenti queste costellazioni reagiscono sull'uomo stesso in modo sfavorevole. Questa fu la sorte tragica di Nietzsche. Si sopportano le costellazioni poste al di sopra di quella linea, se per mezzo

delle condizioni esteriori si è capaci di collocarsi adeguatamente nel mondo. Quanto sta al di sotto della linea che dall'idealismo va al realismo, si sopporta soltanto se ci s'immerge nel mondo spirituale, ciò che Nietzsche non ha potuto fare. Per « collocarsi fuori nel mondo » intendo, per es., un collocarsi per mezzo dell'educazione, per mezzo di condizioni esteriori della vita; di esse va tenuto conto per tutto ciò che risiede al di sopra della linea idealismo-realismo. Della vita meditativa, di una vita di studio e di comprensione per la scienza dello Spirito va tenuto conto per tutto ciò che sta al di sotto della riga idealismo-realismo.

Per intendere la portata di quanto è stato accennato in queste conferenze occorre conoscere quanto segue. Ci si deve render conto chiaramente di ciò che nello sperimentare umano è veramente il « pensiero », della posizione che esso occupa nello *sperimentare* umano.

Il materialista grossolano odierno trova conforme alle sue intenzioni di dire che il cervello forma il pensiero, cioè che il sistema nervoso centrale forma il pensiero. Per chi penetri nell'argomento, ciò è vero, quanto è vero credere, quando ci si mira in uno specchio, che lo specchio abbia « formato » la faccia che in quello si vede. Ma esso non forma affatto la faccia che si vede, la faccia invece sta al di fuori dello specchio. Lo specchio si limita a riflettere la faccia, la riverbera. Ho già esposto questo ripetutamente in conferenze pubbliche. In modo perfettamente simile questo succede a quanto l'uomo sperimenta in fatto di pensieri. (Faremo astrazione ora da altri contenuti animici.) L'esperienza del pensiero che è attiva, reale, nell'anima, in quanto l'uomo sperimenta

il pensiero, vien creata altrettanto poco dal cervello, quanto l'immagine della faccia dallo specchio. Il cervello agisce effettivamente soltanto come apparecchio riflettore, perchè riverberi l'attività animica e questa diventi visibile a sè stessa. Con ciò che l'uomo percepisce come pensieri, l'attività animica del pensare ha veramente altrettanto poco a che fare quanto lo specchio con la vostra faccia, quando la vedete nel medesimo. Ma vi è dell'altro. L'uomo, mentre pensa, percepisce soltanto le *ultime fasi* della sua attività pensante, del suo sperimentare pensante. E per chiarirvi questo vorrei prendere di nuovo il paragone dello specchio.

Immaginatevi ora di porvi dinanzi a uno specchio per mirarvi il vostro volto. Se non avete uno specchio non potete vedere la vostra faccia; per quanto possiate fissare il vostro sguardo, la vostra faccia non la vedete. Se la volete vedere, dovete elaborare una qualsiasi sostanza materiale perchè possa rifletterla. Vale a dire che dovete prima preparare il materiale perchè possa produrre l'immagine rispecchiata. Quando avete fatto questo e guardate in esso, vedete il vostro volto. — L'anima deve fare con il cervello ciò che un uomo farebbe con lo specchio. Alla vera attività pensante, alla « percezione » del pensiero precede un « lavoro del pensiero » tale da smuovere, se per es. volete percepire il pensiero « leone », nel profondo del cervello le parti di quest'ultimo in modo, che queste divengano « specchi » per la percezione del pensiero « leone ». E chi fa del cervello specchio, siete *voi* stesso. Ciò che percepite in ultimo come pensieri sono le immagini rispecchiate; ciò che dovete prima preparare, perchè comparisca la relativa

immagine rispecchiata, è una parte qualsiasi del cervello. Siete voi stesso, con la vostra attività animica, che portate il cervello ad avere struttura e capacità atta a voler rispecchiare come « pensiero » ciò che voi pensate. Se volete risalire all'*attività* che sta a base del pensiero, essa è l'attività che dall'anima fa presa sul cervello e si esplica nel cervello. E se dall'anima producete una certa attività nel cervello, si effettua in quest'ultimo un rispecchiamento tale, per cui percepite il pensiero « leone ». — Vedete: occorre che vi sia prima un elemento *spirituale-animico*; questo deve lavorare sul cervello; allora il cervello, per virtù di questa attività spirituale animica, diventa un apparecchio riflettore per riverberare il pensiero. Questo è il vero processo, che attualmente per molta gente riesce così confuso, da non potere in genere venir compreso.

Chi si addentra un poco nella percezione occulta può tenere separate le due fasi dell'attività animica. E può osservare come da principio, se vuol pensare a una cosa qualsiasi, gli occorra non soltanto di concepire il pensiero, bensì di prepararlo; questo val quanto dire che egli deve preparare il suo cervello. Se lo ha preparato al punto di averne fatto uno specchio, ha il pensiero. Se si vuole investigare occultamente per potersi rappresentare le cose, si ha anzitutto sempre il compito di non rappresentarle subito, ma di esercitare prima l'attività che prepari la rappresentazione. È questo che è così straordinariamente importante di considerare. Queste cose noi dobbiamo esaminare appunto perchè soltanto ora, quando le consideriamo, scorgiamo la vera attività del pensiero umano. Ora soltanto sappiamo come proceda

l'attività pensante umana. Dapprima questa attività pensante ha presa sul cervello, ovvero sopra un qualsiasi punto del sistema nervoso centrale, esplica un'attività, smuove — diciamo pure — le parti atomiche in un modo qualunque, le porta in un movimento qualsiasi; per tal modo diventano un apparecchio riflettore e il pensiero viene riflesso — e come tale arriva alla coscienza dell'anima. Dobbiamo dunque distinguere due fasi: prima viene il lavoro dell'elemento spirituale-animico sul cervello, per l'esperienza esteriore fisica; poi si verifica la percezione, dopo che per essa percezione il lavoro del cervello è stato preparato dall'anima. Presso l'uomo ordinario il lavoro del cervello rimane completamente nel subcosciente; egli percepisce soltanto il rispecchiamento. Nell'occultista si verifica effettivamente che egli deve anzitutto sperimentare la preparazione. Occorre sperimentare come si debba adoperare l'attività animica e preparare prima il cervello, perchè esso si presti a rappresentarci il pensiero.

Quello che ora ho spiegato si verifica continuamente nell'uomo dal suo risveglio fino a quando si addormenta. L'attività pensante lavora sempre sul cervello e ne fa così durante l'intiero periodo di veglia un apparecchio riflettore per i pensieri. Ma non basta che l'attività dei pensieri elabori soltanto ciò che noi stessi elaboriamo a quel modo. Perchè questa è — si potrebbe dire — un'attività strettamente limitata, che viene allora esercitata dall'elemento spirituale-animico. Quando ci destiamo la mattina, vegliamo il giorno e torniamo ad addormentarci la sera, l'attività spirituale-animica propria del pensiero consiste tutto il giorno nel lavoro sul cervello, il quale

per tal modo diventa un apparecchio riflettore. Ma occorre anzitutto che vi sia il cervello; allora soltanto l'attività spirituale animica può incidere, può eseguire sul cervello le sue piccole incisioni, si potrebbe dire, notizie e impressioni. Il cervello deve dunque esservi come capo principale, come cosa principale. Questo però non basta per la nostra vita umana. Il nostro cervello non potrebbe venire elaborato dal lavoro della vita giornaliera, se l'intiero nostro organismo non fosse preparato in modo da servire di base per l'ordinario lavoro quotidiano. E questo lavoro, questa preparazione, si verifica per opera del cosmo. Come noi giornalmente lavoriamo dal momento del risveglio fino a quando ci addormentiamo alle « incisioni » sul cervello, ciò che lo rende un apparecchio riflettore per gli ordinari pensieri quotidiani, così occorre che là dove non possiamo incidere noi stessi, cioè, non possiamo « darci forma », questa ci venga data dal cosmo stesso. Come i nostri piccoli pensieri lavorano ed eseguono le loro piccole incisioni, così il nostro intiero organismo deve venire edificato dal cosmo, secondo il medesimo modello di attività pensante. E così succederà, poichè ciò che in noi attende al lavoro delle piccole incisioni esiste anche nel cosmo, pervadendolo e intessendolo di attività pensante. Ciò, per es., che ci comparisce in ultimo nel segno dell'idealismo esiste nel cosmo spirituale come attività che produce l'idealismo, e può agire sopra un uomo in modo, da prepararne l'intiero organismo, di guisa che egli appunto tenda all'idealismo. In maniera analoga vengono dal cosmo spirituale immesse ed elaborate nell'uomo le altre sfumature nelle disposizioni e nelle costellazioni. *L'uomo è costruito se-*

condo i pensieri del cosmo. Il cosmo è il « gran pensatore », il quale incide in noi la nostra forma fino alle estreme unghie delle dita, così come il nostro piccolo lavoro pensante esegue giornalmente le piccole incisioni nel cervello. Come il nostro cervello — cioè soltanto nei riguardi delle piccole parti dove possono praticarsi delle incisioni — sta sotto l'influenza del lavoro pensante, così l'intiero nostro uomo sta sotto l'influsso del lavoro pensante cosmico. Che cosa significa quel che ho citato come esempio riguardo a Nietzsche? Significa che per la sua precedente incarnazione Nietzsche era preparato nel suo Karma in modo, che a un determinato momento, per virtù della sua passata incarnazione, le forze dell'idealismo e quelle del misticismo — poichè il misticismo stava nel segno dell'idealismo — agirono insieme, e agirono sull'intiera sua costituzione corporea in modo, da renderlo dapprincipio capace di diventare idealista mistico. Più tardi la combinazione stellare si modificò nel modo indicato.

Noi veniamo pensati dal cosmo; il cosmo pensa noi. Come nel nostro piccolo lavoro pensante giornaliero produciamo delle piccole incisioni sul nostro cervello e le rappresentazioni « leone », « cane », « tavola », « rosa », « libro », « su », « giù », « sinistra », « destra », si affacciano allora alla coscienza, come riflessi di ciò che prima abbiamo preparato nel cervello, — vale a dire, come per mezzo dell'elaborazione del cervello noi percepiamo in ultimo: leone, cane, tavola, rosa, libro, su, giù, scrivere, leggere — così gli esseri delle gerarchie cosmiche agiscono in modo da preparare la *grande* attività pensante, che incide nel mondo cose ben più importanti di quanto

non facciamo noi con la nostra attività pensante giornaliera. Succede così, che non si effettuano soltanto le piccole minute incisioni che poi si riflettono singolarmente come pensieri nostri, ma che siamo *noi stessi* nell'intiero nostro essere che compariamo a nostra volta agli esseri delle superiori gerarchie come *loro* pensieri. Come i nostri piccoli processi cerebrali rispecchiano i nostri piccoli pensieri, così noi, per le incisioni che vengono eseguite nel mondo, rispecchiamo i pensieri del cosmo. In quanto le gerarchie del cosmo « pensano », esse pensano, per es., noi uomini. Come dalle nostre piccole particelle cerebrali vengono i nostri piccoli pensieri, così da ciò che fanno le gerarchie, e di cui noi stessi facciamo parte, vengono i loro pensieri. Come le parti nel nostro cervello sono per noi gli apparecchi riflettori che noi elaboriamo prima per i nostri pensieri, così *noi*, noi piccoli esseri, siamo ciò che le gerarchie del cosmo preparano per i *loro* pensieri. Sotto un certo riguardo, dunque, possiamo dire: che possiamo sentirci di fronte al cosmo così come una piccola parte del nostro cervello si potrebbe sentire rispetto a noi stessi. Ma *noi*, spiritualmente e animicamente, siamo ciò che è il nostro cervello altrettanto poco, quanto naturalmente le entità delle gerarchie spirituali sono *noi*. Siamo perciò indipendenti rispetto alle entità delle gerarchie superiori. E possiamo dire: in un certo modo le serviamo, perchè esse possano pensare attraverso di noi; esse sono però al contempo entità indipendenti, che hanno in sè esistenza propria — come perfino le particelle del nostro cervello hanno in certo modo esistenza propria.

Troviamo così il rapporto fra il pensiero umano e

quello cosmico. Il pensiero umano è il reggitore del cervello; il pensiero cosmico è un reggitore tale, per cui noi stessi, con tutto il nostro essere, apparteniamo a ciò che esso ha da eseguire. Però, poichè per via del nostro Karma, esso non può sempre volgere tutti i suoi pensieri su di noi in modo uguale, dobbiamo essere edificati secondo la logica sua. Noi uomini abbiamo una « logica » secondo la quale pensiamo, così le gerarchie spirituali del cosmo hanno pure la loro « logica ». E la loro logica consiste in ciò che abbiamo tracciato per via di schema (*v. pag. 63*). Come, per es., quando pensiamo: « il leone è un mammifero », riuniamo due concetti in un unico giudizio, così le gerarchie spirituali del cosmo pensano due cose insieme: misticismo e idealismo, e noi diciamo allora: il misticismo compare nell'idealismo. Considerate questo anzitutto come attività preparatrice del cosmo — allora risuona il Fiat creatore, la Parola creatrice! L'attività preparatrice consiste per gli esseri delle gerarchie spirituali, nel cogliere un uomo al cui Karma corrisponda il formarsi in lui di una tendenza a diventare idealista mistico. Riflesso nelle gerarchie del cosmo, ciò che per noi chiameremmo un pensiero, è per esse l'espressione di un uomo che è « idealista mistico », che è il *loro* stesso pensiero, dopo che esse si sono preparate il giudizio cosmico: « il misticismo appaia nell'idealismo ».

Abbiamo in certo qual modo tracciato l'interiorità della *Parola cosmica*, del *Pensiero cosmico*. Ciò che abbiamo tracciato in uno schema come « logica cosmica », ci rappresenta in qual modo pensino le gerarchie spirituali del cosmo — per es.: « l'empirismo appaia nel segno del

razionalismo » ecc. — Cerchiamo ora di raffigurarci ciò che può venir pensato a questo modo nel cosmo. — Può venir pensato: « Il misticismo appaia nel segno dell'idealismo! si trasformi! diventi empirismo nel segno del razionalismo! ». Qui viene l'ostacolo! La correlazione susseguente rappresenterebbe un giudizio cosmico errato. Il pensiero allora viene deviato così come anche noi rettifichiamo un pensiero. Il terzo punto di vista che deve comparire è: « il volontarismo nel segno del dinamismo ». — Tutto questo, pronunciato nei mondi cosmici attraverso i tempi, attraverso i suddetti tre giudizi, ci dà l'uomo « Nietzsche ». Ed egli riflette di rimando come pensiero del cosmo.

Così parla la somma delle gerarchie spirituali nel cosmo! E la nostra attività pensante umana ne è una riproduzione, una piccola riproduzione. I mondi si comportano verso lo spirito o verso gli spiriti del cosmo come il nostro cervello si comporta verso la nostra anima. Possiamo così penetrare con lo sguardo in ciò che dovremmo indubbiamente guardare soltanto con una certa venerazione, con un sacro timore. Perchè ci troviamo con questo, in certo qual modo, dinanzi agli arcani delle individualità nell'umanità. Impariamo a comprendere — se mi è concesso esprimermi per via d'immagini — che gli occhi degli esseri delle gerarchie superiori scorrono sulle singole individualità umane, e che le individualità sono per essi ciò che sono per noi le singole lettere di un libro che leggiamo. Questo è ciò che non possiamo guardare, se non con sacro timore: noi ascoltiamo l'attività pensante del cosmo!

Nell'epoca nostra il velo di tale arcano deve essere

fino a un certo punto sollevato. Perchè le leggi, che sono state qui indicate come leggi dei pensieri del cosmo, sono *attive nell'uomo*. E il riconoscimento di esse può far sì che noi comprendiamo la vita, e, comprendendola, possiamo imparare a comprenderci noi stessi, a comprenderci *in modo* da sapere — anche se ci tocca per una qualsiasi causa di essere situati nella vita, in certa qual guisa, unilateralmente, — che apparteniamo a un grande Tutto, perchè siamo membri della logica pensante del cosmo! E a comprendere questi rapporti ci conduce allora la scienza dello Spirito, che ci dà per tal mezzo una indicazione atta, sia a farci comprendere la nostra unilateralità nei riguardi delle nostre tendenze — quanto a renderci più plurilaterali per virtù delle cognizioni della scienza dello Spirito. Troveremo allora la disposizione psichica che è precisamente necessaria per il nostro tempo. In questo nostro tempo, in cui presso molti degli spiriti direttivi non esiste la benchè minima traccia di una visione dei rapporti che qui sono stati trattati, noi sperimentiamo che gli uomini si trovano nondimeno collocati in questi rapporti, ma non sanno vivere in essi. In tal modo essi compiono però qualcosa, che rende necessario un pareggiamento.

Prendete ora l'esempio di *Wundt*, che ieri vi ho citato. La sua unilateralità viene effettuata da una ben determinata correlazione stellare. Supponiamo che Wundt potesse una volta penetrare fino alla comprensione della scienza dello Spirito; egli considererebbe in tal caso la sua unilateralità in modo, da dire a sè stesso: « ora, per il fatto, che io sto con l'empirismo ecc., mi trovo al caso di operare del bene in certi dati campi. Io rimango

in questi campi e completo il resto per mezzo della scienza dello Spirito ».

Questo è il giudizio a cui egli arriverebbe. Egli non vuol saperne però della scienza dello Spirito; che fa perciò? Mentre potrebbe produrre del bene e riuscire produttivo nella combinazione stellare che per l'appunto è la sua, Wundt fa di ciò che egli può produrre per virtù di questa costellazione una filosofia generale! Egli potrebbe anzi probabilmente produrre cose più grandi, assai più grandi e così soltanto utili, lasciando di filosofare e sperimentando sulle anime — di questo egli s'intende — e investigando la natura dei giudizi matematici — di questo pure egli s'intende — invece di mischiare insieme ogni specie di filosofia; perchè allora sarebbe sulla via giusta.

Questo però si può dire di molti. Perciò — proprio come deve suscitare la disposizione a riconoscere che la pace deve regnare fra le diverse concezioni del mondo — la scienza dello Spirito, per un altro verso, deve denunciare severamente ogni trasgressione di quelle che sono condizioni necessarie, trasgressione che è determinata dal fermarsi delle personalità dell'epoca presente nelle loro costellazioni; con che esse recano grave danno, in quanto suggestionano il mondo con giudizi che vengono formulati senza che esse abbiano tenuto conto delle loro particolari costellazioni. Devono essere respinte severamente le unilateralità, a cui si vuol dare valore « integrale ». Il mondo non può venire spiegato da un uomo, che abbia particolari disposizioni in questa o in quella direzione. E se egli con quelle lo vuole tuttavia spiegare e vuole fondare una filosofia, questa eserciterà influenza

sfavorevole, e spetta alla scienza dello Spirito il compito di respingere la presunzione di questa pretesa che si spaccia nel mondo per un sistema completo. Quanto meno v'ha ai nostri tempi di comprensione e di disposizione per la scienza dello Spirito, tanto più fortemente si farà sentire l'unilateralità sopra descritta; vediamo da questo che proprio la conoscenza della natura del pensiero umano e di quello cosmico possono condurci a scorgere giustamente l'importanza e il compito della scienza dello Spirito ai nostri tempi — e a vedere in essa ciò che la può porre in un giusto rapporto con altre cosiddette correnti spirituali, soprattutto con le correnti filosofiche del nostro tempo. Sarebbe desiderabile che proprio le cognizioni del genere di quelle a cui abbiamo cercato di avvicinarci con queste quattro conferenze, s'imprimessero ben profondamente nel cuore e nelle anime dei nostri amici, perchè il corso della corrente spirituale antroposofica nel mondo diventi tale da segnare un indirizzo vero e ben determinato. Si riconoscerà allora, sempre di più, se si tien conto di quanto sopra, come l'uomo venga formato da ciò che vive in lui come pensieri cosmici.

Per l'appunto per virtù di un siffatto esame ci appare ancor più profondo, di quanto altrimenti non potrebbe apparirci, un pensiero di Fichte, che dice: la filosofia che un uomo ha dipende da ciò che egli è. Sì veramente, la filosofia che un uomo ha dipende da ciò che egli stesso è! Che Fichte nel primo tempo di quella sua incarnazione vivente come « Fichte » abbia potuto esprimere come nocciolo essenziale della sua concezione del mondo il pensiero: « il mondo è la materia oggettivata del dovere »,

mostra, al pari del sopra citato suo detto, che egli pronunziò più tardi, come la sua anima abbia modificato le sue costellazioni nel cosmo spirituale, cioè, quanto fosse ricca quest'anima, perchè le gerarchie spirituali la potessero riplasmare, per pensare attraverso di essa pensieri proprî diversi. Lo stesso si potrebbe dire, per es., di Nietzsche. La contemplazione del mondo ci si presenta con varî aspetti quando ci poniamo dinanzi all'anima delle considerazioni del genere di quelle trattate in queste quattro conferenze. Quello che di meglio possiamo acquistare per mezzo di questi studi è indubbiamente la possibilità di penetrare sempre più profondamente con lo sguardo nel contesto spirituale del mondo, di penetrarvi anche col sentimento. Si potesse almeno, per mezzo di un ciclo di conferenze come il presente, raggiungere questo risultato: che il maggior numero possibile di anime fra voi dica: « sì, se ci si vuole immergere nel mondo spirituale, vale a dire, nel mondo della *verità* e non in quello dell'errore, ci si deve veramente *mettere sulla via*. Perchè di molto, di moltissimo occorre tener conto su questa via per arrivare alle fonti della verità. E se anche a tutta prima mi sembrasse di veder sorgere qua e là qualche contradizione, di non poter comprendere qua o là questo o quell'argomento, voglio pur dire a me stessa, che il mondo non vi è per essere compreso da ogni grado di intelligenza umana, e che preferisco divenire un « cercatore », anzichè un uomo che non sa porsi di fronte al mondo altrimenti che domandando: che cosa posso comprendere? Che cosa non posso comprendere? ». Se si diventa un « cercatore », se ci si avvia seriamente sulla strada della ricerca, s'im-

para a conoscere che occorre raccogliere gl'impulsi dalle più diverse parti, per acquistarsi qualche comprensione del mondo. Si disimpara allora completamente quel modo di porsi di fronte al mondo chiedendo: « Comprendo io questo? Non lo comprendo? » sibbene si cerca, si cerca, e si cerca ancora! I peggiori nemici della verità sono le concezioni del mondo limitate o che tendono a limitarsi, le quali s'incamerano un paio di pensieri e credono di poter costruire un edificio cosmico con quel paio di pensieri.

Il mondo è un *Infinito*, qualitativamente e quantitativamente! E sarà una benedizione, se si troveranno delle singole anime desiderose di veder chiaro in questa prepotente unilateralità che si spaccia per un tutto completo e che si erge così minacciosa ai nostri tempi. Vorrei dire: è col cuore sanguinante che affermo che il maggiore ostacolo a una conoscenza del modo come viene esercitato un lavoro preparatorio dell'attività pensante nel cervello e come, in tal guisa, quest'ultimo serva di specchio e riverberi la vita dell'anima — fatto, questo, la cui conoscenza potrebbe gittar infinita luce su molte altre cognizioni fisiologiche — il maggiore ostacolo alla conoscenza di questo fatto viene creato dalla follia, in cui è caduta la fisiologia dell'epoca presente, la quale parla in proposito di due generi di nervi, dei nervi « motori » e dei nervi « sensori ». (Ho accennato a questo fatto anche in varie altre conferenze.) Per determinare questa dottrina che si affaccia ovunque nella fisiologia, è occorso effettivamente che la fisiologia perdesse prima ogni raziocinio. Tuttavia è questa dottrina, riconosciuta oggi in tutto il mondo, che ostacola ogni vera conoscenza

della natura del pensiero e della natura dell'anima. Mai potrà il pensiero umano venire riconosciuto, fintantochè la fisiologia sia di tale ostacolo alla conoscenza del pensiero. Si è però arrivati al punto, che è una fisiologia senza base che oggi regola e pone alle proprie dipendenze ogni studio di psicologia e dell'anima. Con ciò ci si chiede al contempo la via alla conoscenza del pensiero cosmico. S'impara a conoscere ciò che il pensiero è nel cosmo, soltanto se con ciò che il pensiero è nell'uomo, ci si sente nella verità di quel pensiero, il quale, come pensiero, niente ha a che fare col cervello, se non in quanto è esso stesso il signore di questo cervello. Se però si è riconosciuto il pensiero nella sua essenza, se ci si è riconosciuti sè stessi come pensiero umano, allora con questo pensiero ci si sente nell'ordine cosmico e la nostra conoscenza della vera natura del pensiero umano si estende anche alla conoscenza della vera natura del pensiero cosmico. Se impariamo a conoscere giustamente ciò che *noi* pensiamo, impariamo anche a conoscere come *noi* siamo *pensati* dalle potenze del cosmo. Sì, acquistiamo perfino la possibilità di spingere uno sguardo fin nella logica delle gerarchie. I singoli elementi dei giudizi delle gerarchie, i concetti delle gerarchie — ve li ho indicati; nei dodici segni dello zodiaco spirituale, nelle sette disposizioni verso le concezioni del mondo ecc. risiedono i concetti delle gerarchie; e ciò che gli uomini sono, sono giudizi del cosmo, che scaturiscono da questi concetti. Ci sentiamo così nella logica del cosmo, vale a dire, in senso reale, nella logica delle gerarchie del cosmo, ci sentiamo come anime adagiate nel pensiero cosmico, così come sentiamo i

pensieri, i piccoli pensieri che noi pensiamo, adagiati nella nostra vita animica.

Meditate ora sull'idea: « Io penso i miei pensieri » e: « Io sono un pensiero, che viene pensato dalle gerarchie del cosmo. L'eterno in me consiste in questo, che il pensiero delle gerarchie è eterno. E quando sono stato pensato da una categoria di gerarchie, vengo trasmesso — come il pensiero dell'uomo viene trasmesso da maestro a discepolo — da una categoria all'altra, perchè questa mi pensi nella mia vera natura eterna.

Così mi sento entro il mondo dei pensieri del cosmo! »

INDICE

PREFAZIONE . . . . . p. V

Prima conferenza . . . . . » 1

Seconda » . . . . . » 23

Terza » . . . . . » 49

Quarta » . . . . . » 75

OPERE TRADOTTE DELLO STEINER

Cronaca dell'Akasha. (Esaurito).

La iniziazione. Come si consegue la conoscenza di mondi superiori? 1926, Bari.

La scienza occulta nelle sue linee generali. 1924, Bari.

La concezione Goethiana del mondo. 1925, Lanciano.

Natale, Pasqua, Pentecoste. Conferenze esoteriche. 1912, Milano.

Teosofia. Un'introduzione alla conoscenza supersensibile del mondo e del destino dell'uomo. 1922, Milano.

Il Cristianesimo quale fatto mistico. 1910, Firenze. (Esaurito).

Filosofia della libertà. Tratti fondamentali di una concezione moderna del mondo. (2ª ed.) 1930, Bari.

La soglia del mondo spirituale. 1920, Roma.

Una via dell'uomo alla conoscenza di sè stesso. Otto Meditazioni. 1913, Roma.

La direzione spirituale dell'uomo e dell'umanità. Ricerche di scienze dello Spirito sull'evoluzione dell'umanità. 1912, Roma.

Verso i mondi spirituali. 1928, Bari, (2ª ed. dei 3 volumi precedenti).

Problemi spirituali. Il compito della Scienza dello Spirito e il suo edificio in Dornach. L'educazione del fanciullo dal punto di vista della Scienza dello Spirito. «Il Padre Nostro». 1923, Lanciano.

I punti essenziali della questione sociale rispetto alle necessità della vita nel presente e nell'avvenire. 1920, Torino.

Coscienza d'iniziato. Verità ed errore nell'investigazione spirituale. 1931, Bari.

I Vangeli. 1930, Lanciano.

La sig.ra Emmelina de Renzis (Roma, via Gregoriana, 5) è l'unica autorizzata a concedere il permesso di traduzioni italiane delle opere antroposofiche di R. Steiner.

81149 1

47629 / 149